778

Per. 14198 e. 238
1845

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,
begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. Gust. Baur
herausgegeben
von
D. E. Riehm und D. J. Köstlin.

FOREIGN
BODL: LIBR
PERIODICAL

1878.
Einundfunfzigster Jahrgang.
Erster Band.

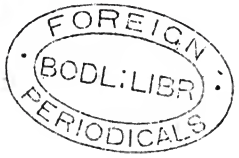
Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1878.

Theologiſche
Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift
für
das geſamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. J. Müller, D. W. Beyſchlag, D. Guſt. Baur
herausgegeben
von
D. E. Riehm und D. J. Köſtlin.

Jahrgang 1878, erſtes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1878.

Vorwort.

Die „Theologiſchen Studien und Kritiken“ beginnen mit dem vorliegenden Hefte ihren 51. Jahrgang. Darin liegt die Aufforderung zu einem kurzen Rückblick auf ihren 50jährigen Lauf. Wir ſelbſt, die gegenwärtigen Herausgeber, können uns nicht als Verdienſt anrechnen, daß ſie noch lebensfähig in das zweite Halbjahrhundert ihres Beſtehens eintreten; wir ſind nur in die Arbeit anderer gekommen. Um ſo mehr ziemt uns, bei dieſem Anlaß das Gedächtnis ihrer verewigten Begründer zu erneuern, denen ſie ihr Anſehen, ihre Lebensfähigkeit und ihre Erfolge, nächſt Gottes Segen und Hilfe, in erſter Linie verdanken.

Die Gründung der Zeitſchrift war bekanntlich das gemeinſame Werk der beiden durch freundſchaftliche und collegialiſche Beziehungen eng verbundenen Heidelberger Theologen D. Carl Ullmann und D. Friedrich Wilhelm Carl Umbreit, ſowie des hochſinnigen Friedrich Perthes, dem jene öffentlich das ehrenvolle Zeugnis gegeben haben, daß er das Unternehmen nicht bloß als Verleger, ſondern auch als Mitberather und Mitarbeiter mit hoher Einſicht gefördert habe. Die einmüthige Abſicht der Betheiligten gieng nicht dahin, nur einen weiteren Stapelplatz theologiſcher Gelehrſamkeit anzulegen; ſondern vor allem wollten ſie der neuen,

theils schon vorhandenen, theils in der Gestaltung begriffenen Theologie, deren Bahnbrecher Schleiermacher war, ein eigenes Organ schaffen, der Theologie nämlich, die „im Gegensatz sowol gegen den Rationalismus, als gegen den älteren Supranaturalismus das Christentum als neue Lebensschöpfung und göttliche Offenbarung im vollen Sinn des Wortes, zugleich aber als etwas in der Geschichte der Menschheit organisch sich entwickelndes auffaßt, und die darum den christlichen Glaubensinhalt, ohne dessen Bestand an Zeitströmungen preiszugeben, doch mit den gesunden und echten Bildungselementen der Zeit zu vermitteln, also denselben nicht bloß autoritätsmäßig hinzustellen, sondern vor allem auch innerlich zu begründen strebt." [1]) Daß ein dieser Theologie dienendes Organ bei aller streng wissenschaftlichen Haltung auch auf die Anregung, Kräftigung und Vertiefung des christlichen und kirchlichen Lebens, zunächst in der evangelischen Geistlichkeit, abzuzielen habe, und daß andrerseits in ihm „die deutsch-evangelische Kirche ebensowol der lebensvollen Manigfaltigkeit, wie der wesentlichen Einheit ihrer Theologie sich bewußt werden" müsse, und darum für die Mitarbeit keine zu engen Grenzen gezogen werden dürften, vielmehr der wissenschaftlichen Verhandlung alle mit dem Grundcharakter der Zeitschrift irgend verträgliche Freiheit zu lassen sei, darin waren die Betheiligten ebenfalls einig. — Auf Grund dieser Gemeinsamkeit der Absichten und Ueberzeugungen hat jeder derselben nach seinen besonderen Gaben und vorwiegenden Interessen das Seine zum guten Anfang und erfolgreichen Fortgang des Unternehmens beigetragen. Selbstverständlich ließ sich jeder der beiden Theologen die

1) Worte Ullmanns in den „Studien und Kritiken" 1862, S. 453.

Förderung der von ihm vertretenen Fächer besonders angelegen sein. Der Gesamtcharakter der Zeitschrift aber war vorzugsweise durch den maßgebenden Einfluß Ullmanns bestimmt, der ihre Aufgabe am klarsten und vollständigsten erfaßt hatte, sie fort und fort scharf im Auge behielt und die ganze Umsicht, die bis in's Kleinste gehende Sorgfalt und die unermüdliche zähe Energie, die ihm eigen waren, an ihre Erfüllung wendete. Besonders verfolgte er mit der größten Aufmerksamkeit den allgemeinen Entwicklungsgang des theologischen und religiös-kirchlichen Lebens, um keine Gelegenheit unbenutzt zu lassen, wo sich durch gründliche, principielle und historische Beleuchtung brennender Tagesfragen oder auch durch ein kurzes lebenswarmes Wort ein heilsam fördernder Einfluß auf denselben üben ließ. Auch an bedeutendere Vorkommnisse des öffentlichen, besonders des kirchlichen Lebens, an wichtige Gedenktage u. dgl. knüpfte er gerne wissenschaftliche Ausführungen von allgemeinerem Interesse und bleibendem Werthe an. So war er stets darauf bedacht, durch eigene oder von ihm veranlaßte fremde Beiträge den Inhalt der Zeitschrift zu den Mittelpunkten, um welche sich die theologischen und kirchlichen Interessen der jedesmaligen Gegenwart drehten, in möglichst vielfache und innige Beziehung zu setzen. — Aber auch die treue Pflege, welche Umbreit den „Studien und Kritiken", wie einem Lieblingskinde, zuwandte, trug denselben reiche Frucht. Der warme Lebenshauch einer sich religiös immer mehr vertiefenden Begeisterung für die Herrlichkeit des Alten Testamentes, welcher den Lesern aus seinen eigenen Beiträgen entgegenwehte, übte nicht geringe Anziehungskraft; seine milde Weitherzigkeit führte der Zeitschrift manche tüchtige Mitarbeiter zu; und wie er selbst als Theologe nie ein Fertigsein ge-

kannt hat, so war es ihm ein stetes Anliegen, daß sich die „Studien und Kritiken“ „einen jugendlichen Charakter bewahrten, indem sie, stets in der Entwicklung begriffen, das Endziel der neuen Theologie redlich und aufrichtig suchen helfen“ sollten. — Friedrich Perthes endlich, getreu seiner Absicht, in dem Unternehmen „die Wahrheit und die Ehre Gottes fördern zu helfen“, ließ es eine seiner Hauptsorgen sein, daß die „Studien und Kritiken“ nicht in die Bahnen bloßer Schultheologie und todter Gelehrsamkeit gerathen, und über der Freiheit wissenschaftlicher Forschung die Aufgabe tieferer Begründung des christlichen Glaubens nicht versäumen möchten.

Dankbar muß hier aber auch der zahlreichen Mitarbeiter gedacht werden, deren treuer Hilfe ein guter Theil des Verdienstes um den gedeihlichen Fortgang des Unternehmens zuzuschreiben ist. Besonders in den ersten Jahrzehnten, in welchen die „Studien und Kritiken“ noch das einzige wissenschaftliche Organ jener „neuen“ Theologie waren, haben fast ohne Ausnahme alle namhafteren Vertreter derselben, wie verschieden ihre Wege sonst auch sein mochten, mehr oder minder zahlreiche Beiträge für dieselben geliefert, und einige von ihnen haben mehrere ihrer werthvollsten wissenschaftlichen Arbeiten darin veröffentlicht. Wir begnügen uns hier Gieseler, Lücke und Nitzsch zu nennen als die ständigen Mitarbeiter, welche das Unternehmen mit geplant haben und fort und fort mit der Redaction näher verbunden blieben, ferner D. R. Rothe und D. J. Müller, die — jener vom Jahrgang 1855, dieser vom Jahrgang 1856 an — nach dem Heimgange Gieselers und Lücke's in deren Stellen eintraten. Neben ihnen zählten aber noch viele andere mehr oder weniger hervorragende Theologen zu den regelmäßigen Mitarbeitern: von den ungefähr 120

Verfassern, deren Beiträge den Inhalt der ersten 10 Jahrgänge bilden, haben 45 auch im 2. Jahrzehnt an der Zeitschrift mitgearbeitet; und in den folgenden Jahrzehnten waren unter den etwa 150 Verfassern, auf welche sich die Artikel der betreffenden 10 Jahrgänge vertheilen, durchschnittlich immer gegen 60, welche schon im vorhergehenden Jahrzehnt oder noch länger Mitarbeiter gewesen waren. Dies Verhältnis hat sich auch nicht geändert, seit durch die im Jahre 1856 erfolgte Gründung der auf demselben Boden stehenden und in gleichem Sinn und Geist geleiteten „Jahrbücher für deutsche Theologie", die sich (wenigstens nach dem ursprünglichen Plan) vorzugsweise die Förderung der systematischen Theologie zur Aufgabe machten, eine Arbeitstheilung eingetreten war, und ein Theil der bisherigen Mitarbeiter unserer Zeitschrift sich dieser jüngeren Bundesgenossin zuwandten. — Neben den dadurch entstandenen Lücken hat freilich auch der Tod im Laufe der Zeit eine reiche Ernte unter den Mitarbeitern gehalten. Nur 6 Verfasser, deren Namen schon im Register des ersten Jahrzehntes verzeichnet sind, haben noch im letzten Jahrzehnt Beiträge geliefert; und auch sie sind unterdessen theilweise schon aus dieser Welt geschieden; unter ihnen zuletzt (am 10. Juni dieses Jahres) der theure Mann, der sich um die Vertiefung jener „neuen" Theologie vor andern verdient gemacht, und von dem anregende Geistesfunken und befruchtende Lebenswasser in wunderbar reicher Menge nach allen Seiten weithin ausgegangen sind, wie von keinem andern zeitgenössischen Theologen, D. August Tholuck. — Alle Lücken aber in den Reihen der Mitarbeiter, wie sie auch entstanden sein mögen, sind immer wieder dadurch ausgefüllt worden, daß die nachwachsenden, von der Vereinbarkeit positiv christlichen

Glaubens und freier wissenschaftlicher Forschung überzeugten Theologen sich mit Vorliebe den „Studien und Kritiken" zuwandten, und nicht wenige von ihnen, nachdem sie durch dieselben in die wissenschaftliche Welt eingeführt worden waren, ihre treuen Mitarbeiter geblieben sind.

Bis zum Jahre 1860 haben die beiden Begründer der Zeitschrift die Leitung derselben gemeinsam fortgeführt, seit 1843 in Verbindung mit dem dieses Verlagsunternehmen, wie so viele andere, im Sinn und Geist seines verewigten Vaters († den 18. Mai 1843) mit liebevollem Eifer fortsetzenden Herrn Andreas Perthes. Nach Umbreits Heimgange aber († den 26. April 1860) ließ sich der den „Studien und Kritiken" und deren Herausgebern schon lange Jahre nahestehende D. Richard Rothe willig finden, vom Jahrgang 1861 an „interimistisch", wie er selbst öfter betonte, als Mitherausgeber Ullmann zur Seite zu treten, während an seiner Statt D. Carl Bernhard Hundeshagen in die Reihe der besonders namhaft gemachten Mitarbeiter eintrat. Die nach Vollendung des Jahrganges 1864 durch den Rücktritt Rothe's nöthig gewordene Neugestaltung der Redaction vollzog Ullmann schon im Vorgefühl seines baldigen Scheidens, indem er in seinem dem Anschein nach noch in männlicher Kraft stehenden Freunde und vormaligen Collegen Hundeshagen und in dem mitunterzeichneten, zu seinen Schülern gehörigen D. E. Riehm Gehilfen herbeizog, in deren Hände er die Fortführung des ihm noch immer warm am Herzen liegenden Werkes als Vermächtnis seines Vertrauens glaubte legen zu können. Zugleich trat, dem Wunsche Ullmanns entsprechend, Herr D. Willibald Beyschlag in die Reihe der ständigen Mitarbeiter ein. Nur die beiden ersten Hefte des Jahr-

gangs 1865 sind noch unter Ullmanns Oberleitung zusammengestellt worden. Dann gieng auch er (am 12. Januar 1865) zur ewigen Ruhe ein, und ihm folgte drei Jahre später (den 21. August 1868) in dem ehrwürdigen Carl Immanuel Nitzsch der letzte der Männer, die einst an der Wiege der „Studien und Kritiken" gestanden hatten und denselben ihre liebevolle Theilnahme noch weit über die Zeit, in denen ihnen thätige Mitwirkung möglich war, unverkümmert bewahrt hatten. Vom 2. Heft des Jahrgangs 1869 an trat an seine Stelle der unterzeichnete jetzige Mitherausgeber D. Julius Köstlin. Aber auch Hundeshagens bewährte Treue, Erfahrung und Umsicht sollte der Leitung der Zeitschrift nur kurze Zeit zugute kommen. Seit seinem Heimgange (am 2. Juni 1872) und vom Jahrgang 1873 an erscheinen die „Studien und Kritiken" unter der gegenwärtigen Redaction, der neben den früheren ständigen Mitarbeitern, unsern verehrten Herren Collegen D. J. Müller und D. W. Beyschlag, auf unsere Bitte Herr D. Gustav Baur in Leipzig seine besondere Mithilfe zugesagt hat.

Je vorwiegender es sich bei dem Rückblick auf die Leistungen der „Studien und Kritiken" um das handelt, was unsere Vorgänger gethan haben, um so unbedenklicher dürfen wir mit Dank gegen Gott aussprechen, daß dieselben ihre Aufgabe an der Erneuerung und religiösen und wissenschaftlichen Vertiefung der deutsch-evangelischen Theologie mitzuarbeiten, erfüllt haben, zwar nicht immer in einem dem Wunsche und der Absicht ihrer verewigten Begründer ganz entsprechenden Maße, aber doch mit sichtlichem Erfolg und reicher Frucht. Man wird ihnen das Zeugnis nicht versagen können, daß sie an ihrem Theile mitgeholfen haben,

die deutsch-evangelische Theologie wieder fester auf den unwandelbaren Grund des Evangeliums zu gründen und mit den Mitteln ebenso ernster und gründlicher, als geistesfreier Forschung in der evangelischen Geistlichkeit, auch über die Grenzen Deutschlands hinaus, tiefer gegründete christliche Ueberzeugungen zu wecken, zu befestigen und zu wissenschaftlicher Klarheit zu erheben. Man wird ihnen das Zeugnis geben müssen, daß sie je und je in der Verwirrung und dem Widerstreit der theologischen Meinungen und der kirchlichen Bestrebungen durch Zurückführung der Gegensätze auf ihre Principien und durch Beleuchtung der Tagesfragen von höheren Gesichtspunkten aus zur Klärung der Ansichten beigetragen, die Verständigung, soweit sie möglich war, erleichtert und auf die dem inneren Wesen und der geschichtlichen Entwicklung der evangelischen Kirche entsprechenden Ziele und Aufgaben der jedesmaligen Gegenwart hingewiesen haben. Und endlich wird ihnen allgemein zugestanden werden, daß durch die zahlreichen darin veröffentlichten gelehrten Monographien aus allen Gebieten der theologischen Wissenschaft vieles, was dunkel war, aufgehellt, manche Streitfrage gelöst und noch öfter wenigstens der feste Boden gewonnen worden ist, von dem jede gründliche weitere Erforschung derselben Gegenstände ausgehen muß [1]).

Getreu unserem Versprechen, die Zeitschrift als ein auf der breiteren Basis gemeinsamen Zusammenwirkens und

---

1) Zur Nutzbarmachung des reichen wissenschaftlichen Materials, welches in den bisherigen 50 Jahrgängen enthalten ist, empfehlen wir die zu je 10 Jahrgängen erschienenen Registerhefte. Dem in einigen Monaten zur Ausgabe kommenden 5. Registerheft zu den Jahrgängen 1867—1877 gedenkt der Herr Verleger ein nach den Fächern geordnetes Verzeichnis aller Abhandlungen und Bemerkungen, sowie der bedeutenderen Recensionen als Jubiläumsgabe beizufügen.

öffentlicher Theilnahme ruhendes Unternehmen so lange fortzuführen, als wir die Ueberzeugung haben dürfen, daß sie noch einem Bedürfnisse entgegenkommt, werden wir dieselbe in bisheriger Weise nach bestem Vermögen auch im neuen Jahrzehnt ihres Bestehens herausgeben. Denn wenn die Stellung und Bedeutung der „Studien und Kritiken" heutzutage auch nicht mehr diejenige sein kann, welche sie in den ersten Jahrzehnten hatten, wo es galt einer lebendigen und freien evangelisch-gläubigen Theologie Bahn zu machen, und wenn sie auch manche Seite ihrer ursprünglichen Aufgabe mehr oder weniger anderen, in verwandtem Geiste wirkenden Zeitschriften haben überlassen können, so bleibt ihnen doch — dessen sind wir gewiß — immer noch ihre besondere Aufgabe, die groß und wichtig genug ist, um zur Aufwendung aller dazu erforderlichen Zeit und Kraft und zur Bewährung gewissenhafter Treue aufzufordern. Einer neuen Darlegung der Grundsätze, nach welchen sie dieser Aufgabe nachkommen sollen, bedarf es nicht. Die altbewährten unverändert festhaltend, können wir hinsichtlich ihrer Anwendung auf die theologischen und kirchlichen Verhältnisse der Gegenwart auf das Vorwort zum Jahrgang 1873 zurückweisen. Im Hinblick auf die über die Haltung der „Studien und Kritiken" seit dem Jahre 1865 neuerdings laut gewordenen, freilich sehr entgegengesetzten Urtheile fügen wir dem dort Gesagten nur das eine hinzu: daß die „Studien" allerdings weder einem speculativen Idealismus, welcher die Bedeutung der geschichtlichen Heilsthatsachen im Christentum verkennt, noch einem Skepticismus, der es verleugnet, daß der Glaube ein wirklicher ἔλεγχος unsichtbarer Realitäten ist, und damit den Boden christlich-theologischer Wissenschaft verläßt, dienstbar sein wollen, daß wir aber zwischen Kritik

und solcher Skepsis wohl zu unterscheiden wissen und nicht gewillt sind, jener willkürliche Fesseln anzulegen, auch überzeugt sind, damit genau denselben Standpunkt einzuhalten, welchen unsere Zeitschrift von je her eingenommen hat.

Schließlich richten wir an unsere geehrten Mitarbeiter die Bitte, uns auch ferner durch ihre thätige Theilnahme zu unterstützen [1]), laden andere gleichgesinnte Theologen zur Mitarbeit ein und empfehlen die Zeitschrift auch für das nächste Jahrzehnt der Theilnahme wohlwollender Leser.

---

[1]) Nach dem Wunsche des Herrn Verlegers theilen wir hier noch mit, daß sich derselbe mit Rücksicht auf die jetzt üblichen Honorarsätze bereit erklärt hat, fortan das Honorar von 24 Mark pro Druckbogen auf 30 Mark zu erhöhen. Auch will derselbe, mehrfach ausgesprochenen Wünschen der Herren Verfasser Rechnung tragend, denselben künftig 10 Separatabzüge ihrer Beiträge kostenfrei zukommen lassen.

Halle a/S., im September 1877.

D. Ed. Riehm. D. J. Köstlin.

Abhandlungen.

1.

Amos Comenius.

Von

Dr. P. Kleinert,
Professor in Berlin.

Namentlich Bayle hat in dem betreffenden Artikel seines Dictionnaire das Gesamturtheil über Amos Comenius auf lange Zeit hin bestimmt. Und doch läßt schon der Artikel selbst den aufmerksamen Leser darüber kaum in Zweifel, daß es ihm um ein gerechtes und erschöpfendes Urtheil nicht zu thun ist; sofern er die Hauptverdienste des Mannes nur beiläufig, mit einigen theils anerkennenden, theils absprechenden, überall aber inhaltlosen Urtheilen abthut, mit desto größerer Ausführlichkeit aber eine Seite im Wirken desselben (vgl. unten Anm. 21) behandelt, welche für die Würdigung des Comenius nur nebensächliche Bedeutung hat; und seine Details fast ausschließlich aus den persönlichen Streitschriften des Arnold und Maresius schöpft, ohne von der Abwehr des Comenius auch nur Notiz zu nehmen. Adelung hat die Darstellung des Bayle mit der selbstgefälligen Breite eines Pedanten des 18. Jahrhunderts vergröbert, und das immerhin gewagte Unternehmen, einen Mann, dessen eminente Begabung ihm auch aus dem Wenigen, was er von ihm kannte, hätte einleuchten müssen, seinen Platz in der Geschichte der menschlichen Narrheit anzuweisen, mit so wenig Bedacht durchgeführt, daß er die Berechtigung zu demselben u. a. auf ein Buch: „Theatrum divinum“ (Pragae 1616) gründet, von dem

er, wenn er es gelesen, hätte wissen müssen, daß es nicht von A. Comenius, sondern von Mathias Konecny verfaßt war. Nach den vereinzelten Andeutungen einer bessern Würdigung des Mannes, welche bei Herder (Briefe zur Beförderung der Humanität, V. Sammlung, Riga 1795, S. 31 ff.) und Niemeyer (Grundsätze der Erziehung I, 473; IV, 333) begegnen, und den mehr im Dunkeln gebliebenen Vindicien der Brüderhistoriker Cranz und Elsner waren es namentlich die biographischen Aufsätze von Palacky (in der Böhmischen Zeitschrift und der Deutschen Monatsschrift des vaterländischen Museums zu Prag, Jahrgang 1829) und die eingehende und liebevolle Behandlung bei K. v. Raumer (im 2. Bande seiner „Geschichte der Pädagogik"), welche ein billigeres Urtheil über den schnell berühmt gewordenen und ebenso schnell vergessenen Mann angebahnt haben. Wie denn dies Urtheil seither sowol in dem Artikel „Comenius" von Gustav Baur in Schmids Encyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens, als auch in den populär gehaltenen Biographieen von Seyffarth („Joh. A. Comenius nach seinem Leben und seiner pädagogischen Bedeutung", Leipzig 1871; als zweite Auflage bezeichneter Separatabdruck eines Aufsatzes aus dem Preußischen Schulblatt) und Zoubek (im 3. Bande der von K. Richter herausgegebenen Pädagogischen Bibliothek) zur Geltung gekommen ist. Vgl. auch Pappenheim, A. Comenius, der Begründer der neuern Pädagogik, Berlin 1871. Immerhin klingt Bayle's Auffassung nicht bloß in Hormayrs Oesterreichischem Plutarch (5. Bändchen), sondern auch in dem bezüglichen Artikel der Ersch- und Gruber'schen Encyklopädie (von Zipser) und selbst in dem der Herzog'schen Realencyklopädie (von Dieckhoff) noch sehr deutlich durch; und eine erneute, theils berichtigende, theils ergänzende Beschäftigung mit dem Gegenstand erscheint um so weniger überflüssig, als sich jene gerechteren Beurtheiler fast ausschließlich auf die pädagogische Seite desselben beschränken. Indem ich das biographische Material, soweit es die Genannten außer Zweifel gestellt haben, im folgenden Aufsatze einfach voraussetze, werden sich die angefügten Bemerkungen in biographischer Beziehung auf die Aufklärung einiger noch streitigen Punkte, im übrigen aber darauf beschränken, weniger beachtete oder

bislang ganz übersehene, namentlich theologisch interessante Momente im Wirken des Mannes in's Licht zu rücken. Wie denn überhaupt von Erschöpfung des Gegenstandes auf so wenigen Blättern nicht die Rede sein kann, und wie ich selbst mir die weitere Ausführung einiger Punkte für gelegenere Zeit vorbehalten möchte, so mein angelegentlichster Wunsch der wäre, durch das Folgende Kirchen- und Culturhistoriker von Beruf auf einen Gegenstand hinzuweisen, dessen monographische Behandlung wie wenige geeignet sein möchte, die Contouren für ein Gesamtbild des geistigen Lebens eines noch immer nicht hinlänglich gekannten Zeitalters zu geben.

Der Schauplatz, in dessen Umrahmung das Lebensbild des Comenius betrachtet sein will, ist der der böhmischen Brüderkirche; jener älteren, nach Art und Gaben nicht unebenbürtigen slavischen Schwester der evangelischen Reformationskirchen, deren ehrwürdige Gestalt für evangelische Gemüther dadurch an Anziehungskraft nichts verliert, daß wir ihrer als einer lebenden nicht mehr gedenken können, sondern daß sie in das Grab hinabgestiegen ist, welches die Blut- und Aschenhaufen des dreißigjährigen Krieges decken. Nach den Gewitterstürmen und Erdbeben der hussitischen Bewegung war es das friedevolle Wehen des Gottesgeistes, welches die versprengten Trümmer der echten Hussiten in Böhmen, Mähren und Schlesien in dieser Kirchengemeinschaft zu schnell aufblühenden Gemeinden vereinigte. Leicht prägen sich ihre hervorstechenden Charakterzüge ein: ein tiefer Sinn der Brüderlichkeit, der vom Höchsten bis zum Niedrigsten alle Glieder zusammenbindet; ein mächtiger sittlicher Ernst, der es auf Darstellung der Nachfolge Christi in einer geheiligten Gemeinde anlegt und nicht bloß das Streben der Einzelnen, sondern auch die Organisation des Ganzen darauf anlegt, der Heiligung aller Glieder zu dienen. Dem entsprechend eine eindringende Sorgfalt, die Jugend lernend und übend in die lebendige Erkenntnis der christlichen Wahrheit einzuführen, und ein reger Wissenstrieb, welcher eine über Verhältnis große Zahl lernbegieriger Jünglinge auf die Universitäten Deutschlands hinaustrieb. Endlich eine nicht aus Gleichgültigkeit, sondern

aus der tiefen Innerlichkeit des frommen Sinnes geborene christliche Weitherzigkeit; ein ökumenischer Sinn, der andern Bekenntnissen gegenüber nicht das Trennende, sondern das Gemeinsame zu betonen seine Freude hatte, und dem es daher beschieden war, daß die deutschen wie die schweizerischen Reformatoren, Luther wie Calvin, eins waren in der herzlichen Schätzung und Anerkennung und in der Pflege des Gemeinschaftsbandes mit der böhmischen Brüderkirche [1]).

Aus einer ansehnlichen Familie dieser Kirche, welche von ihrer Herkunft aus dem Orte Komna den Namen Komensky, latinisirt Comenius, führte, wurde unser Johann Amos am 28. Juli 1592 zu Niwnitz bei Ungarisch-Brod im südöstlichen Mähren geboren. Frühzeitig starben ihm Vater und Mutter, und obgleich sie einiges Vermögen hinterlassen, war es doch nicht die Absicht der Vormünder, dem Knaben eine eigentlich wissenschaftliche Ausbildung geben zu lassen. Erst in seinem sechszehnten Lebensjahre setzte es seine Lernbegierde durch, einer Lateinschule zugeführt zu werden, und zwar mit solchem Erfolg, daß bereits drei Jahre später, im Jahre 1611 [2]), wir ihn unter der Schar der jungen Glaubensgenossen fanden, welche sich den westdeutschen Universitäten Herborn und Heidelberg zuwenden. Es war eine geistig hochbewegte Welt, in welche der wissensdurstige Jüngling hier eintrat. Wenn in der Gegenwart die möglichst eindringende Durchforschung und Beherrschung eines einzelnen Wissensgebietes als das eigenste Zeichen wissenschaftlichen Geistes angesehen zu werden pflegt, so ist es umgekehrt eine Richtung auf Ausdehnung des Wissens auf möglichst weite Gebiete des Wissenswürdigen, von der wir die besten Kräfte jenes Zeitalters getragen sehn. Mit großer Begier, zugleich aber mit dem festen Halt eines in früher Verwaisung gereiften, in inniger Frömmigkeit und Seelenreinheit sich selbst bewahrenden Charakters tritt Amos in diese encyklopädischen Bestrebungen, die ihm namentlich durch den Herborner Professor Alsted nahe gebracht werden. Die manigfaltigsten Bildungselemente werden seinem Geiste zur Nahrung; und wo die ungemeine Biegsamkeit desselben und die Schnelligkeit seiner Auffassungsgabe hätte erlahmen mögen, da stählte den Willen die heiße Liebe zum Vaterlande und zur

Mutterkirche, deren Dienst er sein Leben geweiht. Schon als Student begann er jenes Riesenwerk einer gelehrten Bearbeitung des gesamten tschechischen Sprachschatzes, das vierundvierzig Jahre hindurch ihn begleiten sollte. Je drückender seinem lebendigen Sinn die geisttödtende Methode des selbstgenossenen lateinischen Unterrichts gewesen war, um so begieriger suchte er den Geist der neuen Unterrichtskunst zu ergründen, mit welcher zu dieser Zeit Wolfgang Ratich alle bisherige Pädagogik der Vergessenheit zu überliefern sich anheischig machte. Je weniger sein durchaus auf das Wirkliche und Wirksame gerichteter Geist an der leeren und spitzfindigen Methode, über religiöse und philosophische Gegenstände zu denken und zu reden, Gefallen finden konnte, die nach der wohlthuenden Luftreinigung der Reformation nur zu schnell wieder den Weg auf die Lehrstühle gefunden hatte, um so mehr fesselten seinen Blick die Strahlen des neuen Lichtes, welches mit Campanella in Italien, mit Montaigne in Frankreich, mit Baco von Verulam in England aufzuleuchten begonnen hatte; das mit Macht das Gebiet der Natur in die Sehweite rückte und hier ein Feld unmittelbaren Anschauens, Beobachtens und Erkennens aufwies, auf welches kaum zu achten man sich gewöhnt hatte; und das damit zugleich die Möglichkeit eines Weges ahnen ließ, auch in der Betrachtung der geistigen und sittlichen Welt zu der verschütteten Einfachheit des geraden Sinnes zurückzukehren [3]).

Mit einer Studienreise beschloß Comenius 1614 seine Lernjahre. Ihr Hauptziel war die stolze Burg, welche wenige Jahrzehnte zuvor die Niederlande dem Evangelium und der bürgerlichen Freiheit gegründet hatten, und in der mit dem Weltverkehr zugleich jegliche Blüte geistigen Lebens zur Höhe trieb. Ueberall öffnete dem über seine Jahre wissensreichen und willensreifen Jüngling sein bescheidenes, frisches Wesen schnellen Zugang: und als der Zweiundzwanzigjährige das letzte Stück seines Heimwegs, von Heidelberg bis Prag, zu Fuße zurücklegte, brachte er in zahlreichen Verbindungen mit den besten Namen des Zeitalters die Anfänge einer Weltcorrespondenz mit sich. Schon jetzt ward in der Heimat so groß von ihm gehalten, daß der Edle von Zierotin, einer der Ersten unter den Häuptern der Brüderkirche, ihn sofort mit der

Leitung der höhern Schule von Prerau betraute, welche Comenius in Verwerthung seiner frischen Eindrücke alsbald in ein Realgymnasium überbildete. Auch dann blieben seine Gedanken noch mit Liebe dem Schulwesen zugewandt, als er 1616 für den Predigerdienst der Brüderkirche ordinirt wurde. Aber nur zu schnell sollten seinen Lehrjahren die Jahre der Prüfung folgen. Rings umher hatten sich die schweren Gewitterwolken zusammengezogen, deren dreißigjährige Entladung über Böhmen begann, um mit der Verheerung von ganz Deutschland zu enden. Die scharfe Luft calvinischen Geistes war vom Westen her in's Land gekommen und gab ungestümen Rathschlägen die Obmacht über die maßvolle Erbweisheit der Leiter der Brüderkirche; und auch wenn es nicht so gewesen wäre, wären die finsteren Geschicke, welche mächtige und listige Gewalten dem Protestantismus in Böhmen planten, nicht mehr abzuwehren gewesen. Bald nach der unglücklichen Schlacht am weißen Berge legte sich, wie schon vordem mehrmals, die kalte Hand von Wien her an den Hals der Brüderkirche, und jetzt, um nicht mehr loszulassen, bis die Märtyrerin ausgeathmet haben würde. Schon 1621 drangen spanische Scharen sengend und brennend in Fulneck, dem Pfarrort des Comenius, ein und verbrannten es. Comenius sah Haus und Habe in Flammen aufgehen, und die den Fremdlingen auf dem Fuße folgende Seuche raffte sein junges Weib und seinen Erstgeborenen von seiner Seite. Drei Jahre später wurden die Prediger aller evangelischen Bekenntnisse geächtet, und die Gescheuchten, welche das Vaterland noch nicht verlassen wollten, mußten auf den einsamen Bergschlössern der Edlen in Mähren und Böhmen ihre Zuflucht suchen. Auch unsern Comenius finden wir mit zahlreichen Genossen erst unter dem Schutze Zierotins zu Kraliz in Mähren, wo der greise Bischof Lanetius, der als die Säule der Brüderkirche galt, seinen Tod fand; dann zu Branna in der Nähe der Elbquellen im böhmischen Riesengebirge, wo der Edle von Sadowski die Flüchtigen verbarg. Schwer gingen die Wogen des Elends über das weiche Herz, das an den Seinen, an der Kirche seiner Väter, am Evangelium mit der feurigen Zärtlichkeit des slavischen Naturels, mit der innigen Kraft der deutschen Bildung hing. Als ein Siebziger auf diese Zeiten zurückschauend, schildert

er uns, wie er Nacht für Nacht in schlaflosem Kummer die Schmerzgeschicke bewegend nicht anders gekonnt habe, als vom Lager aufspringend die heilige Schrift zu ergreifen und den unter ihrer Lesung empfangenen Trost mit bebender Hand niederzuschreiben. So entstanden, eine nach der andern, jene Reihe von Trost- und Lehrschriften, die zu dem Besten gehören, was für die Gemeine geschrieben ist, und die mit Windeseile sich unter den Leidensgenossen verbreiteten; heutzutage überaus selten geworden in den Bibliotheken, aber in mancher Familie der Stillen im Lande in den schlesischen Gebirgsgegenden ein von den Altvordern her hochgehaltenes Erbtheil. Es zeichnet den geborenen Schriftsteller, in dem die böhmische Literatur noch heut ihren ersten Classiker ehrt, wie dem Amos jetzt und später jede tiefere Erregung des Lebens alsbald zur Schrift wird. Es zeichnet das edle Gemüth und den wahren Christen, daß der tiefe Klageton dieser Schriften ohne jegliche Bitterkeit ist, vielmehr getragen von dem Hauch des Friedens und von männlicher Fassung. In den Leiden, die über die Gemeinde gehen, zeigt Comenius den Weg zur Selbstprüfung und Besserung; in dem unsteten Elend den Eingang in das unantastbare Paradies des Herzens, das in Gott als dem unbeweglichen Ruhepunkt die Tiefe der Sicherheit gefunden hat. Ein katholischer Beurtheiler (Gindely) sagt unter dem Eindruck dieser Schriften, daß sie auch ein Heiliger nicht anders geschrieben haben könnte [4]).

Den harten Schlägen folgte 1627 der härtere. Mit ihren Beschützern wurden sämtliche Evangelische des Landes verwiesen. An 30,000 Familien, darunter allein 500 Adelsgeschlechter, auch die Zierotin und Sadowski, verließen die heimischen Gefilde. Während die Lutheraner und Reformirten unter ihnen sich, wie sie in verschiedenen Ländern freundlicher Aufnahme bei ihren Glaubensgenossen gewiß sein durften, nach verschiedenen Richtungen zerstreuten, schlugen die böhmischen Brüder nur zwei Wege ein, den einen nach Ungarn, den andern nach Polen; und diesen letztern nahm auch Comenius. Da, wo östlich von Glogau die unergründlichen Moräste des Landgrabens und daran gelehnte Sanddünen Schlesien und Posen von einander scheiden, also damals die östereichisch-polnische Grenze bildeten, erstreckten sich weithin die Besitzungen des

edlen Grafenhauses der Leszczynski, das, selbst dem Evangelium zugethan, es sich zur Ehrenpflicht machte, die aus Oesterreich vertriebenen Glaubensgenossen auf seinem Gebiete aufzunehmen, und auch nachher, als es durch böse Ränke in den Schoß der römischen Kirche zurückgenöthigt war, nicht aufgehört hat, ihr treuer Beschützer zu sein. Noch 1500 war der Ort Polnisch-Lissa hart an der Grenze ein kleines Bauerndorf gewesen; durch den Zuzug der stillen und fleißigen, Gott und ihrem Beruf getreuen Bürger war es nunmehr eine ansehnliche Stadt mit 20 Straßen, vier Kirchen, einem Gymnasium illustre, 1600 Wohngebäuden geworden, von deren 2000 Familienhäuptern nur vier dem römischen Bekenntnis angehörten. Hier zog Comenius am 8. Februar 1628 ein. Hier war es, wo er, fern vom Vaterlande, die hervorstechendsten Seiten seiner eigentümlichen Begabung entfaltet und den Grund zu dem Weltruhm des großen Pädagogen gelegt hat, der ihm schon bei Lebzeiten zu Theil ward und den einzigen irdischen Glanz eines in allen übrigen Beziehungen gramerfüllten Lebens bilden sollte. Schon vorher war Lehren seine Lust gewesen, und in den Jahren der Verbergung hatte der rastlose Geist sich mit Ideen zu einer Reform des Unterrichts getragen, die künftigen Geschlechtern zu gute kommen sollten. Und als er mit seiner Schar die Heimat verließ, und auf der Höhe des Scheidegebirges angekommen, sie alle sich umwandten und mit dem letzten Abschied auf das verlorene Vaterland niederblickten; als sie von gemeinsamer Bewegung ergriffen auf die Kniee fielen und unter vielen Thränen zu Gott beteten, daß er doch mit seinem Worte nicht gar aus Böhmen und Mähren weichen, sondern sich einen Samen daselbst behalten wolle, da war ihm der Gedanke fest geworden, der die folgenden Jahrzehnte hindurch seine Kraft in mächtigem Schaffen aufrecht erhalten hat: wenn einst Gott ihm und seinen Glaubensgenossen die Rückkehr in's Vaterland eröffnen würde, da sollte der Grund eines neuen blühenden Lebens für seine Kirche und sein Vaterland bei der Jugend gelegt werden; und wennschon der Baum zu Falle gekommen sei, solle aus dem Wurzelstumpf das arme verlorene Volk erneuert wieder aufgrünen. Es ist die Nachfolge Jesu, des Kinderfreundes, deren stille Kraft, die doch die größte, heiligste und segens-

reichste der Erde ist, wir zu allen schweren Zeiten der Christenheit in den besten Männern aufleuchten sehen. Den Jammer des Volkes sehend, erbittet sie nicht Gerichte, sondern legt Hand an die Erziehung, und beugt sich zu den Kleinen herab, damit dem Volke Heil werde. So entstand unserm Amos, nicht aus der Willkür eines phantastischen Weltreformers, sondern aus der heißen Liebe und Treue des der Herde bestellten Hirten der große Umriß eines allgemeinen Unterrichts [5]), der, auf seinen untersten Stufen das ganze Volk umfassend, nicht zuläßt, daß durch Verschiedenheit der Anfänge eine Kluft verschiedener Grundbildung zwischen den Gliedern und Ständen des Volkes gerissen werde; und dessen Zeichnung er mit der festen Hand reicher Kenntnis des bereits Geleisteten, mit der prunklosen Klarheit durchdringenden Verständnisses und mit der herzlichen Sprache der Liebe und der sittlichen Geistesfülle durchführt. In vier Stufen sei das Unterrichtswesen zu gliedern. Die ersten sechs Jahre der Kindheit gehören dem Hause; sie sind das Gebiet der Mutterschule. Die zweiten sechs Jahre gehören der Volksschule. Innerhalb dieser Zeit könne und müsse gelernt werden, was alle Glieder des Volkes an Wissen für Erde und Himmel unumgänglich nöthig haben. Für die weiter Strebenden aber öffnet sich in dem folgenden sechsjährigen Zeitraum die Lateinschule, in dem vierten vom 19. bis zum 24. Jahre die Hochschule. In jedem Hause müsse eine Mutterschule, in jeder Gemeinde eine Volksschule, in jedem Bezirk eine Lateinschule, in jeder Provinz eine Akademie sein. Das Ziel aber des Unterrichts sei nicht bloß Wissen, sondern Erziehung, Charakterbildung. So treten schon bei ihm die Stichworte, die für die seitherige Geistesentwicklung von so großer Bedeutung geworden sind: Bildung und Menschlichkeit, cultura und humanitas, überall als die großen Ziele des Werkes entgegen [6]), aber nicht als leere Worte, die losgerissen von ihrer lebendigen Wurzel durch die Luft schwirren und jeglichem Winde der Begriffsverwirrung zum Spiel dienen, sondern wie sie in edler Klarheit aus dem Fundamentalsatz abfolgen, den er mit Baco von Verulam überall in die Mitte stellt: daß der Mensch nach und zu dem Bilde Gottes geschaffen sei. Es ist ihm unverborgen, daß kein auch noch so stolzes Rühmen menschlicher Entwicklungs-

fähigkeit es begreiflich machen wird, wie aus der menschlichen Natur etwas herausgebildet werden könne, was nicht wurzelhaft in ihr angelegt wäre; wie einer Natur, die bloß thierisch veranlagt wäre, der höhere Charakter der Menschlichkeit angebildet werden könnte. Ebenso aber erkennt er in jenem Fundamentalsatz von dem göttlichen Ebenbild in der Menschennatur auch das einfache und schlagende Argument gegen diejenigen, welche die Möglichkeit des von ihm hingestellten Ziels harmonischer Menschenbildung durch den Hinweis auf die sündige Verderbnis des Menschenherzens bestreiten: wie gewiß diese Verderbnis da sei, und wie groß sie sei, so sei doch auch das gewiß, daß jedes Ding Lust habe, zu seiner Natur zurückzukehren. Gott erkennen, die Welt erkennen und sich selber leiten können, das müsse Erziehung geben. Fromme Einfachheit des Charakters und milde Sitten seien die Zeichen, daß Erziehung ihre Aufgabe erkannt habe und dem Ziel zustrebe; die Roheit aber und Zuchtlosigkeit des Unterrichteten gebe Zeugnis, daß der Erzieher ein Miethling gewesen sei. Der Lehrer, der wegen Trägheit und Unwissenheit strafe, klage sich selbst an; denn zum Ausgleichen sei er da, und nach dem Grade der Unwissenheit und Trägheit müsse seine Liebe und Mühe wachsen; der Lehrer aber oder Vater, der wegen Zuchtlosigkeit, Lüge, Frivolität zu strafen unterlasse, der sei der Seele des Kindes ein Feind. Habe Gott der Seele des Menschen den Leib zur Wohnung und zum Werkzeug gegeben, so sei von frühster Kindheit auf durch die sorgsamste Pflege der Leib für diese Bestimmung kräftig und geschickt zu machen; es sei nicht Harmonie der Erziehung, die Seele kräftigen wollen auf Kosten des Körpers. Und wenn für den erwachsenen Menschen acht Stunden angestrengter Arbeit am Tage das richtige Maß bilden, so müsse das Ziel der Schule bei täglich vierstündigem Unterricht erreicht werden können. Dazu freilich gehöre eine richtige Methode des Unterrichts, auf die überhaupt alles ankomme, und die dem Wirken Gottes in der Natur abzulernen sei. Omnia sponte fluant; absit violentia rebus. Vom Leichtern zum Schwereren, vom Bekannten zum Unbekannten fortschreiten, nicht mit Sprüngen, nicht mit unzusammenhängenden Stoffmassen den Geist verwirren, den Unterrichteten in fortwährender Selbstthätigkeit

erhalten: das sei Lehrweisheit; und nur durch die volle Liebe werde der Lehrer die Weisheit lernen. So aber werde die erste Schattenseite des dermalig gewohnten Unterrichts verschwinden, daß die Schule und ihr Name den Kindern ein Schrecken sei. Der Unterricht, der nicht eine Lust sei, sei ohne Frucht. Der andre Schatten aber der dermaligen Methode trete grell hervor, wenn man die Unsitte der Zeit ins Auge fasse, leere Worte zu machen. Man sehe, sagt Amos, die Praxis des großen Haufens an und die Art der halbgebildeten Stimmführer desselben, so werde man merken: die Menschen reden nicht, sondern sie schwatzen; sie haben nirgend mit Sachen, Begriffen und Erkenntnis, sondern überall mit leeren Worten zu thun [7]). Ein Hauptgrund dieses Misstandes sei unschwer zu erkennen. Aller Nachdruck sei auf den Sprachunterricht gelegt. Aber so werde derselbe betrieben, daß mit bloßen Worten, ja bloßen Wortformen der fremden Sprache, ohne daß der Schüler eine klare Vorstellung mit denselben verbinde, der Geist ausgedörrt werde. Vielmehr müsse das Kind zuerst seine Muttersprache sprechen lernen, dann auch andere; immer aber so, daß ihm überall mit dem Wort die Sache vor Augen geführt werde. Wie in der sittlichen Erziehung nichts geleistet sei ohne das persönliche Vorbild, das das Kind am Erzieher schaue; wie das Christentum schon dadurch als die wahrhafte Erziehungsreligion sich ausweise, daß es allein das Ewige und Göttliche in der Gestalt Christi nahe bringe, in einer Gestalt, in der auch Kinderherzen im Anschauen es liebend zu erfassen vermögen; so sei auch im Unterricht kein Verständnis ohne die Sinne. Der Sprachunterricht müsse ergänzt werden durch Anschauungsunterricht in den Realien. Wie wolle man Gott erkennen lernen, wenn man an seinen Werken in der Welt vorbeigehe? So geht dem Comenius schließlich alle Lehrweisheit in dem tiefen Spruch des großen Meisters auf: der Vater liebet den Sohn und zeiget ihm alles.

Und dieser Aufriß der Lehrkunst, von dessen Größe und Bedeutung, Feinheit und Reichtum diese Züge freilich nur ein dürftiges Bild geben konnten, war unserem Amos nicht bloß Theorie. Während vor ihm Ratich, nach ihm Pestalozzi ihr Lebelang in dem kümmerlichen Zwiespalt der großen Principien und des praktischen Unge-

ſchicks hangen geblieben ſind, war er eine von den ſeltenen Naturen, denen es gegeben iſt, mit der Kraft und Weite der zum Ziel dringenden Anſchauung zugleich die völlige Klarheit über die Mittel und ihren Gebrauch und die Virtuoſität in der Ausführung zu verbinden. Fortwährend an dem liſſniſchen Gymnaſium ſelbſt thätig, deſſen Directorat er neben ſeinen kirchlichen und ſchriftſtelleriſchen Arbeiten bis zum Jahre 1641 geführt hat, entwarf er die durch ſeine Methode geforderten Lehrbücher für alle einzelnen Stufen des Unterrichts, auch für die unterſten; und bis auf den heutigen Tag iſt die kindliche Schönheit unverwelkt, mit der ſein Buch über die Mutterſchule chriſtliche Mütter unterweiſt, wie ſie in den Jahren der Kindheit mit leiblicher und geiſtiger Pflege allen Grund der zukünftigen Lebensgeſtalt in den Herzen ihrer Kinder zu legen haben. Denn die beſte und edelſte unter allen Gaben Gottes ſei das Kind; die edelſte auch darum, weil von allen andern Gütern der Erde der Menſch ſich löſen könne, aber vom Kinde nicht: auch wenn Eltern es über ſich gewinnen könnten, ihres Kindes ſich zu entäußern, vor Gott und ihrem Gewiſſen bleibe es eben doch ihr Kind.

Wie er in allen dieſen Arbeiten nicht gelehrten Ruhm geſucht, ſondern dem mächtigen Antriebe ſeines Innerſten gefolgt war und die Zukunft ſeiner Kirche und ſeines Vaterlands im Auge gehabt hatte, ſo blieben für's erſte dieſe großen Werke ungedruckt. An dem Tage ſeiner Sehnſucht ſollten ſie hervortreten. Nur ein einzelnes Stück veröffentlichte er: „Die geöffnete Sprachenthür"; ein praktiſches Muſter, wie nach ſeiner Methode die Sprachen, zunächſt die lateiniſche, zu erlernen ſeien. Und dies eine Buch genügte, den Namen des Comenius in aller Mund zu bringen und — es iſt nicht zuviel geſagt — die Augen der gebildeten Welt auf ihn zu richten. Ueberraſchend kam dem beſcheidenen Mann die Wahrnehmung, wie das Werkchen, für das er ſelber nur den Werth eines Kinderbuchs in Anſpruch nahm, ſeinen Weg von Land zu Lande fand und in nicht langer Zeit in fünfzehn Sprachen, darunter auch ins Türkiſche, Perſiſche, Arabiſche, überſetzt war. Mit den Gelehrten, mit dem polniſchen Adel, deſſen edelſte Spitzen wie der Graf Opalinski v. Bnin ſich durch Comenius begeiſtern ließen, auf ihren Gütern Lateinſchulen nach ſeiner Methode einzurichten,

wurden auch weitblickende Regierungen auf ihn aufmerksam. Wenn Schweden sich schon vordem als ein treues Kind der Wittenberger Reformation durch den auf die Jugenderziehung gerichteten Eifer bewährt hatte, wenn gerade zu dieser Zeit Gustav Adolf diesen Eifer einerseits durch die Stiftung der Universität Dorpat, anderseits dadurch bewies, daß er sogar in seinem Kriegslager regelmäßigen Schulunterricht einrichtete, so erging nicht lange nach dem Tode des großen Königs die Aufforderung von Schweden an unsern Comenius, als Organisator des gesamten Volks- und Schulwesens über die Ostsee zu kommen. Er lehnte sie vorerst ab. Schon war sein rastloser Geist zu anderen und höheren Plänen fortgeschritten. Auch der letzten und höchsten Stufe seines Erziehungsaufbaues wandte er seine Aufmerksamkeit zu, und mit den Nachwirkungen seiner Universitätseindrücke traf die innerste Herzensrichtung des Menschenfreundes zusammen, in ihm den großen Gedanken einer Pansophie, einer allumfassenden Wissenschaftslehre hervorzurufen, in welcher alles, was des Wissens werth wäre, unter Abthun alles unnöthigen Kleinkrams eigenliebiger Hypothesen nach festen und klaren Grundbegriffen zusammengeordnet werden sollte. Dazu sollten sich die besten Geister aller Nationen vereinigen, und mit Dahintenlassen der persönlichen Eitelkeit zum Heil der Menschheit ihr Bestes zusammenthun. So, hoffte er, würde die unselige Zerfahrenheit aller öffentlichen Verhältnisse zu heilen sein; denn was sie verwirre, sei zuletzt immer die Verworrenheit der Begriffe, und die Zusammenhangslosigkeit und Auseinanderreißung der verschiedenen Wissensgebiete, deren jedes seinen eigenen Geist und Sinn für sich und im Gegensatz zu den andern entwickle. Durch ihre klärende Zusammenfassung aber würde die Menschheit auch davor bewahrt bleiben, immer wieder in die Labyrinthe längst überwundener Irrtümer hineinzugerathen, und der große Tempel Gottes, den der Prophet Ezechiel im Geist geschaut, werde aus dem einmüthigen Zusammenklang aller Zungen und Nationen gebaut werden. Denn wenn doch keine Verstümmelung durch menschliche Zuthaten die Gotteswahrheit verdecken könne, daß Christus der Welt gegeben sei, um in eine solche Einheit die Herzen und die Gedanken der Menschheit zusammenzufassen; wenn doch unter allen Religionen diese allein

als der ursprünglichen Menschennatur entsprechend die Kraft, die Weite und die Tiefe habe, aller Menschen Herzen und Gedanken zu umspannen; wenn doch Gottes Werk überall Harmonie sei: wem, der zum Heil der Menscheit wirken wolle, müsse nicht diese Harmonie als eine nicht bloß in der Natur, sondern auch im geistigen und sittlichen Leben der Menschheit zu vollziehende vor Augen stehen? Oder wolle man Gott, der die allmächtige Liebe ist, nicht zutrauen, daß er das unglückliche Schauspiel der Welt mit einer glücklichen Wendung schließen werde? [8]) — Ein Aufriß dieser und ähnlicher Gedanken, den Amos an Freunde in England sendete, wo der Boden für derartige Ideen wohl vorbereitet war, und der dort ohne sein Vorwissen zum Druck gebracht wurde, erregte solches Aufsehn, daß auf Parlamentsbeschluß Comenius nach England berufen ward, auf Staatskosten eine Verwirklichung dieser pansophischen Pläne anzubahnen. Durch die verheerten Gefilde Deutschlands, deren letzte Halme durch die noch immer lodernde Kriegsfackel versengt wurden, zog Comenius 1642 hinüber. Aber auch die glänzenden Aussichten, die sich ihm hier eröffneten, sollten nur eine kurze Episode seines Lebens bilden. Das mächtige Land lag in schweren Wehen. Das Parlament, welches ihn berufen, ist das nämliche, welches in der Geschichte unter dem Namen des langen Parlaments bekannt worden ist. Die politische Entwicklung strebte der Enthauptung Karls I. zu. Und auch auf kirchlichem Gebiete konnte dem harmonischen Geist des Comenius, dem Maß und Ordnung die Grundbedingung alles Gedeihens war, das anarchische Ungestüm der Independenten nur wenig Freude erwecken [9]). Als nun zur selben Zeit der irische Ausbruch ausbrach und das Interesse des Parlaments sich dringenderen äußeren Angelegenheiten zuwenden mußte, als den friedevollen Plänen der Pansophie, und als gleichzeitig von Frankreich und Schweden her die dringlichsten Einladungen an ihn gelangten, war sein Plan bald gefaßt. Für Schweden sich zu entscheiden bestimmte ihn namentlich die gewichtige Stimme seines Gönners Ludwig de Geer, eines reichen niederländischen Patriciers, der sich in dem schwedischen Norköping niedergelassen, und der mit fürstlicher Liberalität überall die verfolgten Bekenner des Evangeliums und namentlich die Studien

derſelben unterſtützte: den Großalmoſenier von Europa nennt ihn Comenius, mit dem der wohlthätige Mann aus jenem Intereſſe ſchon längſt in Verbindung getreten war. Man ſpürt dem Bericht unſers Amos über die viertägige Unterredung, die er mit dem Kanzler Oxenſtjerna hatte, den mächtigen Eindruck an, den ihm das außerordentliche Wiſſen und Urtheil dieſes gewaltigen Staatsmannes gemacht hat. Niemals habe einer ſo kenntnisreich und durchdringend über die Dinge, deren Ergründung die Arbeit ſeines Lebens gebildet, mit ihm verhandelt, als dieſer Adler des Nordens. Zugleich aber zeugt es von dem nüchternen Blick des Staatsmannes, daß er den plänereichen Geiſt des liebenswürdigen Sanguinikers aus den ätheriſchen Gefilden der Panſophie zu den nächſten Aufgaben und der nüchternen Wirklichkeit des eigentlichen volksmäßigen Unterrichtsweſens zurückleitete. Acht Jahre wandte Comenius auf die Ausarbeitung der großen Unterrichtswerke, welche ſchwediſcherſeits von ihm verlangt wurden [10]). Nicht in Schweden, ſondern in Elbing und dann in Liſſa führte er ſie aus, um ſeinen Gemeinden in Polen nicht fern zu ſein. Denn wie bereits im Jahre 1632 zum Senior, ſo wählten ihn dieſe 1648 zum Biſchof (senior praeses) ihrer Kirche. Das war nicht bloß eine Huldigung für die wiſſenſchaftliche Bedeutung, ſondern auch für den johanneiſchen Geiſt des patriarchaliſchen Mannes, von dem Näher- und Fernerſtehende zu ſagen pflegten, man könne ihn nicht kennen lernen, ohne ihn lieb zu gewinnen; nicht bloß eine Beugung vor dem tiefen ſittlichen Ernſt, mit dem er durch Wandel und Wort, durch Anwendung und Selbſtunterwerfung die altehrwürdige kirchliche Zucht der Brüderkirche als ihr beſtes Palladium hochhielt [11]), ſondern auch ſchuldiger Dank für einen Mann, der ſchon längſt auch in äußern Dingen der Gemeinde nicht bloß ein Glied, ſondern ein Vater geworden war. So viele Verbindungen ihm ſelbſt ſein Wirken in allen Ländern öffnete, ſo viele Canäle der Verſorgung wurden es für ſeine nothleidenden Brüder. Große Geldſummen aus England, aus Holland, aus Schweden floſſen durch die ärmliche Studirſtube des Comenius zu den verſtreuten Gemeinden; auf den Schlöſſern der Könige und Edlen aller Länder, an ihren Schulen, Archiven und Bibliotheken arbeiteten junge Gelehrte, die Amos dahin entſendet, die er

großentheils selbst gebildet, an denen er fortwährend die Seelsorge eines zärtlichen und doch nichts übersehenden Vaters übte; aller Ertrag seiner literarischen Unternehmungen kam denen zu gute, die er hülfsweise dabei beschäftigte [12]).

Die Jahre seiner Arbeit für Schweden sollten mit einer schmerzlichen Enttäuschung enden. Denn auch diese entsagungs- und mühsalreiche Last hatte er ja nicht ohne Absehen auf das große Ziel genommen, dem sein Herz entgegenglühte. Mit ängstlicher Spannung verfolgte er den Gang der Friedensverhandlungen von Münster und Osnabrück, von denen er für seine Gemeinde die Heimkehr ins Vaterland, für seine Kirche Wiederherstellung und neues Aufblühen erhoffte. Von vier Millionen Einwohnern, die Böhmen dreißig Jahre zuvor gehabt habe, waren noch siebenhunderttausend im Lande übrig. Sollte es bei dem harten Spruch, mit dem Ferdinand in den Krieg gegangen war, daß das Land lieber eine Wüste sein, als Protestanten ernähren solle, sein Bewenden behalten? Der Friede ward geschlossen, aber die Brüderkirche war vergessen, war von Schweden preisgegeben. Ein herber Schmerz durchklingt die Briefe, die er in dieser Veranlassung an den schwedischen Kanzler geschrieben hat; und in allen Schriften der Folgezeit ist es ein Wort, das er nicht nennen kann, ohne daß die Redeweise die Erneuerung dieses Schmerzes anzeigte: das Wort Staatsraison. Das sei ein Wort, an sich leer und bedeutungslos, aber erfunden, um Unrecht zu verhüllen, das seiner Natur nach öffentlich geschehen, und doch sich vor der Oeffentlichkeit und vor Gott schämen müsse [13]). Als um die nämliche Zeit die Gemeinde zu Lissa gezwungen wurde, ihre Kirche den Katholiken auszuantworten, schrieb er jene ergreifende Schrift: „Das Testament der sterbenden Mutter", der böhmischen Brüderkirche; geweihte Worte einer bis zum Tode betrübten Seele, die noch heut niemand ohne Bewegung lesen wird [14]).

Comenius war gebeugt, aber nicht gebrochen. Seine Augen wandten sich nach dem Süden, wo das aufklimmende Fürstenhaus der Rakoczy in Siebenbürgen, den in Ungarn verstreuten Gemeinden wohlgesinnt, ein Schild des Evangeliums gegen seine Feinde in Wien zu werden versprach. Die Fürstinmutter Susanna Lorendsi, eine warme Freundin des evangelischen Bekenntnisses wie des

Schulwesens und daher schon längst auf Comenius aufmerksam geworden, bedurfte nur einer Andeutung, daß er zu kommen willig sei, um ihn mit fürstlichen Anerbietungen und Vollmachten zur Organisation des Schulwesens in den Staaten ihres Sohnes Sigismund Rakoczy zu berufen. Bald erblühte (1650—1654) unter seiner Leitung das ganz nach seinen Plänen hergestellte Realgymnasium von Saros Patak. Hier entstand sein Orbis pictus; eigentlich eine mit Illustrationen versehene Umarbeitung jener „Sprachenthür", die seinen Ruhm begründet hatte. Auch seinen Lieblingsgedanken, den Abschluß des Gymnasiums durch pansophische Curse, versuchte er ins Leben zu führen, mußte aber diese Krönung des Werkes daran scheitern sehen, daß das Fleisch des jungen ungarischen Adels zu schwach war, um der ersten Willigkeit des Geistes dauernd zu folgen, und sein Dünkel zu groß, um sich mit den Bürgersöhnen unter einerlei Zucht zu beugen. Und wieder blitzte ein Wetterleuchten am nördlichen Himmel auf. Der kühne Karl X. Gustav bestieg den schwedischen Thron; die Kundigen wußten, wie er gesonnen sei, zunächst im Kampf gegen das katholische Polen, den Ruhm Gustav Adolfs zu beerben. In dieser entscheidungsreichen Zeitlage glaubte Comenius seinen Gemeinden nicht fern bleiben zu dürfen; er kehrte nach Lissa zurück. Aber der Grimm der angegriffenen Polen warf sich zunächst auf die Bekenner des Evangeliums im eigenen Lande. Eine wilde Kriegsschar rückte (April 1656) gegen Lissa heran und verbrannte die Stadt von Grund aus. Zum zweitenmal war Comenius seines Heims und seiner Habe beraubt; und was ihn am tiefsten betrübte, auch seine Bibliothek und den größten Theil seiner ungedruckten Arbeiten sah er in Flammen aufgehen; unter ihnen das Werk beinah eines halben Jahrhunderts: jenen böhmischen Sprachschatz, den er bereits in Herborn begonnen. Seine Gemeinde war zur irrenden Bettlerin geworden. Es war der härteste Schlag seines Lebens. Mühsam und siech schleppte er sich durch Schlesien und die Mark der holländischen Grenze zu. Wol bleibt er auch in diesen Tagen derselbe, der seines Lebens Weisheit in die kurze Regel zusammengefaßt hat: „Hast du Fülle, so preise Gott; fehlt sie, so lerne dich begnügen mit dem Nothwendigen; fehlt auch dies, so siehe zu, daß du dich selber rettest; siehe zu,

daß du Gott nicht verliereſt.“ Wol tritt auch auf ſeinen Bildern aus der nächſtfolgenden Zeit uns immer noch die hohe ſtattliche Geſtalt mit der hochgewölbten Stirn, den feurigen großen dunkeln Augen, den ſtarken Wangen, dem vollen Haar und dem wallen-Patriarchenbart unverfallen entgegen. Aber es war doch ein müder Mann, der im Herbſt des Jahres 1656 im Amſterdam einzog. Hier, wo die Königin der Meere, der zu dieſer Zeit die Hälfte aller Schiffe Europa's gehörte, den Vertriebenen aller Lande ihre gaſtlichen Thore öffnete; hier, wo ſchon ſeine Jugend an dem Bilde eines im Evangelium freigewordenen Volkes ſich gehoben hatte; hier in Holland, wo jedes Haus eine Mutterſchule, jedes Dorf eine Volksſchule, jede Stadt Lateinſchulen hatte, wo auf kleinem Raum fünf der erſten Akademieen Europa's zuſammengedrängt waren: hier wollte der Greis den Friedenshafen ſeines Alters finden. Die Edelmögenden der reichen Stadt, deren Händler Fürſten waren, ließen ſich's nicht nehmen, den irrenden Flüchtling mit feierlicher Deputation willkommen zu heißen. Sie ehrten in ihm den Märtyrer des Evangeliums und gleichzeitig den großen Pädagogen, von dem ſie auch für die Bildung ihrer Kinder Erſprießliches erwarten durften [15]).

Und Arbeiten dieſer Art, Unterricht, Abſchluß der literariſchen Pläne, überhaupt Werke des Friedens ſind es denn auch, die dieſen letzten Abſchnitt ſeiner Wallfahrt erfüllt haben. Von jeher hatte ſeine Seele nach Frieden gedürſtet. Nicht feigen Sinn, ſondern den Menſchen nach dem Herzen Gottes kennzeichnet es, wenn ſelbſt der katholiſchen Kirche gegenüber Amos in ſeinen Schriften ſich ſo verhielt, daß der Jeſuit Balbin ihn als einen Schriftſteller charakteriſirt, der allen Chriſten zuliebe geſchrieben habe; wenn die reformirten Klopffechter Arnold und Mareſius, die auch ihm gegenüber ihre Streitluſt nicht bändigen konnten, es ihm zum Vorwurf machten, daß er nicht genug literariſche Ritterſchaft gegen Rom geübt habe; wenn die einzige Schrift proteſtantiſcher Polemik, die wir aus ſeinen Händen beſitzen, ein für jenes Zeitalter faſt einzig daſtehendes Muſter ſittlicher Würde und feiner Ueberlegenheit iſt, einer Streitart, die nicht ficht um zu verletzen, ſondern um zu überzeugen und zu gewinnen: die niemals die Hand wegzieht [16]). Er

unterschied zwischen der Kirche Roms als einem lebendigen Ast am Baum der Christenheit, und zwischen der römischen Weltmacht als einem der Welt verderblichen politischen System. Und war dies seine Stellung gegenüber der katholischen Kirche, wie vielmehr mußte ihm der Hader der evangelischen Kirchen unter einander ein Greuel sein. Sah er's doch vor Augen und wird nicht müde darauf hinzuweisen, wie dieser bittre Streit unter denen, die doch selbst von den römischen Gegnern in Anerkenntnis ihres gemeinsamen Glaubensgrundes mit dem Einen Namen der Biblisten zusammengefaßt würden, lediglich dazu diene, auf den obersten Thron über alle Religion eine kalte Politik zu erheben, welche mit den umstrittenen Nebendingen auch die lebenzeugenden Grundlehren das Christentums für Theologengezänk achte und sich je länger, desto offener zu dem atheistischen Grundsatz bekenne, daß nicht Gott, sondern Menschenkünste die Welt regieren. Wie schon der Mann trotz schwerer Amtslast sich jenem Religionsgespräch von Thorn nicht entzog, welches der Friedenskönig Wladislaw IV. von Polen zur Schlichtung der kirchlichen Streitigkeiten berufen, so erklingt jetzt des Greisen Stimme überall, wo er zwischen Bekennern des Evangeliums den Frieden gefährdet sieht; in Gestalt von Flugschriften, Vorreden, Briefen schickt er seine Friedensboten in den Convent der zu Breda versammelten Gesandten, wie an die Hoflager der Könige. Und mit den Besten seiner Zeit, einem Calixtus, Duräus u. a., hält er die Losung hoch, welche schon in den Anfängen des großen Krieges der fromme Lutheraner Melden in das Gewühl der streitenden Parteien, wiewol vergeblich, hineingerufen: „Im Nothwendigen Einigkeit, im Nichtnothwendigen Freiheit, in allem Liebe!“ [17]) Nur einmal erhebt auch seine Stimme sich erregter, als der Socinianer Zwicker im Vertrauen auf die Friedensgesinnung des angesehenen Greises sich erdreistet, denselben öffentlich als Begünstiger seines Unternehmens anzurufen, den Frieden zwischen allen Parteien der Christenheit über dem Grabe der christlichen Grundwahrheiten zu schließen. Aber auch die Reihenfolge der tapfern Schriften, in welchen Amos auf diese Provocation die Abwehr für den Glauben der Väter führte [18]), war nur ein kurzer Wellenschlag auf der ruhigen Tiefe des Stromes, der zu münden eilte. Immer sehn-

licher wurde das Verlangen des innerlich regen Geistes nach völliger äußerer Stille. Und wenn durch jenes ganze Jahrhundert ein tiefer Zug des Sehnens aus verrotteten, verworrenen, überkünstlichen Verhältnissen nach der Einfalt der Natur hindurchgeht; ein Zug, der sich auf dem Gebiet der weltlichen Literatur in dem Strom der Robinsonschriften eine breite Bahn gebrochen; so trägt dasselbe Gepräge, aber in verklärter Gestalt, jenes Werk, in welchem der 77jährige Greis die Summe seiner christlichen Lebensweisheit niedergelegt: das Buch vom Einen Nothwendigen, unum necessarium. Zu jener tiefen Einfalt, die allen Bildungsstufen gerecht zu werden vermag, weil sie von einer innern Höhe aus alle übersieht und ins Wesen der Dinge schaut, zeigt er den Weg aus den Wirrsalen und Labyrinthen der Welt: die Schlichtheit des Sinnes und Willens, die in Gott beruhend nach der Regel Christi überall scheidet zwischen dem Unnöthigen, welches immerdar das Vielfache und Verwirrende ist, und zwischen dem Nothwendigen, das immer ein Einfaches ist [19]). Das Büchlein sollte sein Testament sein. Fern vom Vaterlande, wie Jakob, still und sanft, wie er gelebt, entschlief 78 Jahr alt Amos Comenius, der zwanzigste und letzte Bischof der böhmischen Brüderkirche, und ward am 22. November 1670 zu Naarden bei Amsterdam begraben [20]).

Comenius war eine Prophetengestalt in seiner Zeit. Nicht freilich im Hinblick auf jenes einzelne Moment, welches den oft bemäkelten Schatten an diesem lichten Lebensgange bildet. Daß in einer Zeit, wo Schwert, Hunger und Pest allenthalben die grausigen Gerichtsbilder der Offenbarung Johannis vor Augen stellten, daß in solcher Zeit das furchtbare Geschick einer ganzen im blutigen Staube zertretenen Kirche unter den Bekennern derselben Erscheinungen schwärmerischer Begeisterung hervortrieb, die das Heil, das die Erde nicht gab, dem Himmel durch stürmische Weissagungen hätten entreißen mögen, kann nicht befremden: es ist eine gemeinsame Erscheinung aller Nothzeiten der Kirche; und unbegreiflich ist auch das nicht, daß unser Comenius, je herzlicher er selbst aller Feindseligkeit abgeneigt war, um so leichter dem Glauben sich zuneigte, daß Gott von sich aus die Mächte der Welt erregen werde, dem zu Boden getretenen Evangelium aufzuhelfen. Wenn nun freilich

er durch diesen Glauben sich bestimmen ließ, dem übermächtigen Andringen jener Schwarmgeister, namentlich des Mähren Drabic, nachzugeben, und ihre Weissagungen in lateinischer Uebersetzung der Welt mitzutheilen [21]), so war das keineswegs prophetisch, sondern unweise; obwol es am Urtheil über den Gesamtwerth des Mannes nichts ändern kann. Gott hat ihm gnädig erspart, den trüben Ausgang dieser Sache zu erleben. Erst ein Jahr nach seinem Tode ward jener Drabic von der Rache des durch seine Weissagungen tödtlich gereizten Hauses Oesterreich ereilt und samt seinem Weissagungsbuch, ohne Schonung seines 83jährigen Alters, zu Pesth auf offenem Markte verbrannt.

Eher vielleicht möchte man etwas weissagendes darin finden, wie Comenius von Amsterdam aus, „von den Enden der Erde her", an die verstreuten Herden das rührende Abschiedsschreiben des scheidenden Hirten erläßt, wie er aber gleichzeitig in unentwegter Hoffnung die Bischofsweihe seinem Schwiegersohn ertheilt. So hatte Jeremias unter dem Zusammenbruch Judas den Ackerkauf von Anathoth untersiegelt, zum Zeichen vor Gott, daß Israel doch wieder zu seinen Heiligtümern kommen werde. Und gerne läßt man sich daran erinnern, daß der zweite Erbe jener Weihe, Comenius' Enkel, jener preußische Hofprediger Jablonsky gewesen ist, der mit so tiefem Ernst an der Vereinigung der evangelischen Kirchen in Preußen gearbeitet, der der Krönung des ersten preußischen Königs assistirt hat; der endlich im Jahre 1737 den Grafen Zinzendorf zum Bischof der herrnhutischen Brüdergemeinde geweiht hat, jener Enkelin der böhmischen Brüderkirche, deren Miniaturbild einige der liebenswerthesten Züge der Ahnin wiederspiegelt.

Aber überhaupt nicht um solcher Einzelheiten willen nannte ich den Amos eine Prophetengestalt in seinem Jahrhundert; sondern im Hinblick auf den Gesamteindruck seines Wirkens. Wenn uns Nachgeborenen im Bilde der Propheten des Alten Testaments naturgemäß die ausgestreckte Hand am meisten in die Augen fällt, mit der sie auf den Messias des Neuen Testaments weisen, so tritt doch fast noch mächtiger eine andere Seite ihres Bildes entgegen, wenn wir im Alten Testament lesend unsere Augen darauf

richten, was sie in ihrer Gegenwart, was sie ihrer Zeit gewesen sind. Der unbestechliche Mannesmuth, der dem Volk vom König bis zum Bettler seine Sünden und das Gericht Gottes anzeigt, und die unzerbrechliche Manneshoffnung, die an der Zukunft ihres Volkes nicht verzagen kann noch will; beide geboren aus dem Glauben, der in tiefer Finsternis die Hand Gottes ohne Wanken festhält und daher immerdar durch die Finsternis hindurch das Morgenroth schaut, und aus der heißen Liebe, die nicht straft um zu erbittern, sondern um zu retten, ja die selber verbannet zu sein wünschte für das Heil ihres Volkes: das sind die Züge, mit denen ehernen und doch lebendigen Geistes voll die Angesichter der Propheten aus den Blättern des Alten Testaments uns anschauen. Und wenn nun unser Amos selber sich am liebsten als den Mann der Sehnsucht bezeichnet; wenn wir dies edle Leben, voll herrlicher Gaben Gottes, klaglos sich hinopfern sehen in der Arbeit für ein Vaterland, das ihn ausgestoßen hat, für eine Kirche, die vor seinen Augen untergeht, für eine Zukunft, die er nicht sieht; wenn wir wahrnehmen, wie er in den finstersten Schicksalen und im Tode seiner Gemeinde nie die Sache der Murrenden wider Gott nimmt: Herr, warum zürnest du? — sondern immer die Sache Gottes wider das Volk, daß Er gerecht sei in seinen Gerichten und unsträflich in seinen Werken; wenn wir gewahren, wie an diesem unverzagten Glauben sich Tausende aufrichten, die sonst verschmachtet wären; wie diese heiße Liebe, die den Kleinsten mit der völligsten Hingebung zum Dienste wird, in unermüdlicher Hoffnung eine Saat sät, von deren Früchten Völker leben, ohne den Säemann auch nur zu kennen, ja deren Ertrag bis auf diesen Tag noch nicht ganz abgeerndtet ist — gewiß, wir können uns dem Eindruck nicht entziehen: es ist der tiefere Glanz eines prophetischen Wirkens, mit dem diese Leidens- und Lichtgestalt über die Todtengefilde des nächtlichen Jahrhunderts schreitet, um Leben zu säen.

Bemerkungen und Excurse
zum vorstehenden Aufsatz.

1. [Zu S. 10.] Daß die böhmische Brüderkirche viele Glieder auch in Mähren hatte, berechtigt, wenigstens nach den unmissverständlichen Aeußerungen des Comenius, keineswegs zu der herkömmlichen Gleichsetzung der Namen „böhmische“ und „mährische Brüder“; wenigstens nicht für die Zeit der Existenz der Brüderkirche. Comenius unterscheidet diese als fratres Bohemi, unitas fratrum, seltener auch (synekdochisch) ecclesia Bohemica sehr genau von den fratres Moravi; sowol durch die Hervorhebung des Zusammenhanges der letzteren mit den Mennoniten, während er die fratres Bohemi überall mit den Waldensern in die nächste Verbindung setzt, als auch durch die ausdrückliche technische Definition der fratres Moravi mit den beiden Merkmalen, daß sie anabaptistae und communionem bonorum professi seien. Cf. *Admonitio iterata de iterato Sociniano irenico* (Amstelod. 1661, 12; vgl. u. Anm. 18), p. 36. 46 sq. — Von schlesischen Verzweigungen der Kirche wird hie und da berichtet. Vgl. z. B. die Notiz über die Aufnahme des J. Menzel in Sprottau in Comenius' Schrift *Lux in tenebris* (s. u. Anm. 21) II, p. 19. — Eine Sammlung von Zeugnissen für die lebhafte Anerkennung der böhmischen Brüder durch Luther, Calvin, Vergerius, Beza, Zanchi, Ursinus, Olevianus giebt Comenius in seiner *Vindicatio famae et conscientiae a columniis Nic. Arnoldi* (Lugd. Bat. 1659, 4), p. 20 sqq.

2. [Zu S. 10.] Das Datum 1611 (nicht wie gewöhnlich angegeben 1612) für den Eintritt des Comenius in Herborn giebt er selbst *Lux in tenebris* II, p. 15. — Ueber seine Ausbildung in den Jahren zwischen 1602 (Tod seines Vaters) und 1608 finde ich bei den Biographen nichts; in seinen Schriften nur die Notiz (*Lux in tenebris* IV, p. 8), daß er in den Jahren 1604 und 1605 die Volksschule zu Strasnitz besucht hat, wo er auf ein halbes Jahr bei einer Vaterschwester untergebracht war. Sie wird also eine sehr wechselnde und zerstückelte gewesen sein. — Was seinen Geburtsort anlangt, so schwanken die Biographen noch immer zwischen Niwnitz (Baur u. a.) und Ungarisch-Brod (Zoubek u. a.). Doch wird man Baur Recht geben müssen, daß durch die Eintragung des Comenius als *Nivanus* in den Heidelberger Matrikeln von 1613 die auf Niwnitz lautende Angabe Riegers, auf welche sich Palacky beruft, eine entscheidende Bestätigung erhält. Wenn sich Comenius coram publico einigemal als Hunnobrodensis bezeichnet, so erklärt sich dies hinreichend daraus, daß der Veranlassung gemäß statt des unbekannten Fleckens die ansehnlichere Bezirksstadt zu nennen war. Sicherlich beweist der Umstand, daß seine Eltern auf dem Kirchhof zu Ungarisch-Brod begraben lagen (Zoubek), nichts für sein Geborensein an diesem Orte.

3. [Zu S. 11.] Die nächste Bestimmung der vorstehenden Skizze für

einen öffentlichen Vortrag hat an dieser Stelle (wo es darauf ankam die maßgebenden Einflüsse summarisch zusammenzufassen, welche in der Lebensarbeit des Comenius hervortreten), den Anachronismus mit sich gebracht, für den ich um Verzeihung bitte, daß schon hier Baco von Verulam mit genannt ist, obwol dessen einflußreichste Schriften, auf welche auch Comenius überall reflectirt, das Organon und das Buch De augmentis scientiarum, erst 1623 und 1626 erschienen sind. Immerhin ist es nicht auszuschließen, daß dem regen Geiste durch den lebendigen Verkehr zwischen den Gelehrten der reformirten Länder auch schon die 1605 und 1612 erschienenen vorläufigen Entwürfe dieser Schriften zugekommen sind. — Zweifelhaft ist mir, ob er schon jetzt den Scholastiker kennen gelernt hat, der als Vorläufer dieser ganzen Richtung angesehen werden kann, und der später geradezu als sein Lieblingsschriftsteller erscheint: den Raimundus von Sabunde. Er konnte ihn kennen, da bereits Montaigne die Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt hatte. Die von Comenius veranstaltete castigirte Ausgabe der Theologia naturalis des Raimundus (Amsterd. 1661, 12) legt die Venetianerausgabe von 1531 zu Grunde. — Neben den im Text Genannten ist namentlich Joh. Valentin Andreae von großem Einfluß auf Comenius gewesen; „virum fervidi spiritus et defaecatae mentis“ nennt Comenius ihn *Opp. didd.* I, p. 442; und überall auch sonst, wo er auf ihn zu reden kommt, spürt man ihm die Genugthuung an, sich mit diesem reformatorischen Geiste in fortwährender Verbindung und inniger Geistesgemeinschaft zu wissen.

4. [Zu S. 13.] Der im Text angezogene Bericht über die Art, wie Comenius zu dieser schriftstellerischen Thätigkeit gekommen sei, findet sich in seiner *Epistola ad Montanum.* Dieser vom 10. December 1661 datirte, für die Kenntnis und Beurtheilung des Schriftstellers Comenius wichtige Brief, den Palacky als sehr selten und ihm selbst unzugänglich geblieben bezeichnet, findet sich abgedruckt als Anhang zu dem Schriftchen unseres Autors: *Faber fortunae, s. ars consultandi sibi ipsi* (Amstelod. 1661, 12), p. 73 sqq. Der dieser Periode der Verfolgung angehörige Kreis von Verbannungsschriften umfaßt namentlich folgende: 1) Das *Centrum securitatis,* geschrieben 1622, erst später zu Lissa gedruckt. Die mir vorliegende deutsche Uebersetzung, unter dem lateinischen Titel ohne Jahreszahl herausgegeben, dem Könige Friedrich Wilhelm I. und seiner Gemahlin gewidmet, ist nach der Unterschrift dieser Widmung von dem Prediger an der böhmischen Kirche zu Berlin, Macher, angefertigt. 2) Der Tractat *Arx inexpugnabilis nomen Dei.* 3) Der Tractat *De orbitate.* 4) Die *Dialogi* (redende Personen Ratio, Fides, Christus). 5) Der Tractat *De tristibus.* 6) Die Schrift *Labyrinthus mundi et palatium cordis,* geschrieben 1623, gedruckt zu Lissa 1631; die berühmteste von allen; ein Pendant zu der [jüngeren] Pilgerreise des John Bunyan, und diesem von Macaulay so hoch erhobenen Buche in Tiefe des religiösen Inhalts kaum nachstehend, in Anmut und schriftstellerischem Schwunge bedeutend überlegen. (Die in Berlin 1787 bei

Horvath erschienene deutsche Uebersetzung ist keineswegs, wie man aus Baurs Anführung schließen möchte, die einzige des vielgelesenen Buches; die hiesige königliche Bibliothek besitzt noch zwei, allerdings unvollständige, von 1738 und 1781; eine vollständige und bedeutend ältere fand ich 1863 in den Händen eines Schäfers aus der Gegend des schlesischen Strehlen, dem sie leider nicht feil war.) — Alle diese Schriften sind von Comenius ursprünglich in böhmischer Sprache abgefaßt, nur einzelne lateinisch; die meisten aber von ihm alsbald ins Lateinische und Polnische übersetzt worden. Eine deutsche Uebersetzung von seiner Hand besitzen wir nicht. Dieß kann auffallen, da er sonst ebenso gern Deutschland als Böhmen sein Vaterland nennt („Germania nostra", sagt er *Judicium duplex* [vgl. u. Anm. 16] u. ö.), und in seinen didaktischen Werken mit sermo vernaculus ebenso oft die böhmische wie die deutsche Sprache bezeichnet, und fast ausschließlich mit der letzteren exemplificirt. Das Urtheil über die Classicität seiner böhmischen Prosa findet sich in der S. 2 citirten Abhandlung des Sachkenners Palacky. — Charakteristisch für den Mann und noch mehr für die Zeit ist, daß er in all diesen ascetischen Schriften, auch noch in den späteren und spätesten, am liebsten an das Buch Coheleth anknüpft; im Neuen Testament an die Korintherbriefe. In seinen didaktischen Werken sind am häufigsten angezogen Proverbia und Johannes. — Sehr bedeutsame und großentheils unverwerthete Nachrichten über die Geschicke des Comenius zwischen 1624 und 1627, namentlich über seine in diese Zeit fallenden Reisen nach Sprottau und Polen, Berlin und Frankfurt a. d. O., finden sich passim in der II. und III. Abtheilung des Buches *Lux in tenebris* (Anm. 21); interessantes Material über die Persönlichkeit Zierotins in Gindely's Geschichte der böhmischen Brüder von 1450—1609 (Prag 1857 f.), Bd. II, S. 350 ff.

5. [Zu S. 15—20.] Comenius hat in späteren Lebensjahren eine Gesammtausgabe seiner didaktischen Werke in vier Foliobänden veranstaltet und der Stadt Amsterdam gewidmet: *J. A. Comenii opera didactica omnia* (Amstelod. 1657). (Doch enthält dieselbe einiges nicht, was man darin suchen sollte, z. B. den Orbis pictus und die Elementarbücher für die Volksschule; andererseits dagegen einige der pansophischen Schriften. [Vgl. u. Anm. 8.] Beim Gebrauch der Ausgabe ist zu bemerken, daß in Bd. III die Seiten 451 — 592 doppelt vorkommen.) Die grundlegenden Schriften, welche der Zeit von 1627—1642, dem ersten Aufenthalt zu Lissa, angehören, und unter denen die *Didactica magna* den obersten Rang einnimmt, sind im ersten Bande vereinigt. Eine geschickte Uebersetzung dieses Hauptwerkes, sowie der „Mutterschule" und einiger anderer Stücke ist von Beeger, Leutbecher und Zoubek veranstaltet und in der Pädagogischen Bibliothek von K. Richter, Bd. III und XI herausgegeben worden. — Unter seinen pädagogischen Vorstudien und deren Veranlassung, namentlich in den Zeiten der böhmischen Verfolgung, giebt Comenius selbst Opp. didd. I, 3 sqq. Auskunft. Dort wie an anderen Stellen (vgl. z. B. Opp. didd. I, 442)

zeigt die große Reihe von Namen der Autoren, mit denen er sich beschäftigt den Eifer der Zeit auf pädagogischen Gebiet. Besonderes Interesse erregt unter denselben der Gießener Helvicus, dessen Selbstbericht über seine didaktischen Reformversuche man in Theoph. Spizels Templum honoris reseratum (Aug. Vind. 1673 p.) 50 nachlesen kann. Vgl. auch B. Schupp, Schriften, Anh. S. 121. Die Vorrede zu Comenius' Janua linguarum reserata (Opp. didd. I, 252) zeigt, daß für die eigentümliche Anlage dieses Buches zu den in der Didaktik genannten Einflüssen auch der der Lehrmittel der spanischen Jesuiten (des irischen Collegiums zu Salamanca) hinzugetreten ist. Es zeichnet den Comenius als Reformator der Pädagogik vor allen seinen Vorgängern und namentlich seinen Nachfolgern die reiche Kenntnis und gründliche Durcharbeitung alles bereits Geleisteten und die bewußte Anerkennung desselben aus. Ihm selbst ist die gleiche Gerechtigkeit erst seit einigen Jahrzehnten zu Theil geworden. — Von Wichtigkeit ist es, die innere, psychologisch-pragmatische Veranlassung fest in's Auge zu fassen, welche Comenius selbst a. a. O. und wiederholt für die schriftstellerische Verwirklichung seiner didaktischen Intentionen darlegt und welche demgemäß im Texte vorgetragen ist. Man verfehlt das Verständnis des Mannes, wenn man sein Werk als das eines Reformers aus eigener Willkür auffaßt, der sich etwa die Aufgabe gestellt, „die unvollendet gebliebene Reformation zu vollenden" (Beeger im III. Bd. der Päd. Bibl., S. LVII der Vorrede), sc. dieselbe, sofern sie eine religiöse war, in ihre Negation zu verwandeln. „Ego" — sagt Comenius *Opp. didd.* IV, p. 28 — „quae pro juventute scripsi, non ut paedagogus scripsi sed ut theologus, hoc pro scopo habens, ut gregis Christi agnelli juventus christiana externae literaturae beneficio ad majora et solidiora promoveretur." Noch im Jahre 1650 notirt er sich: „Erbarmet sich einmal Gott und eröffnet wieder die Pforte zum Vaterlande und die Freiheit zur Gründung von Schulen, so ist in der Widmung der Didaktik auch dieses geltend zu machen: als man früher schlechte Schulen hatte, half man sich mit Wanderungen, in der Hoffnung durch diese einen Ersatz zu finden. Nun schwand aber auch dieser Trost nach der gänzlichen Verarmung aller. Daher ist unter dem Himmel der beste Rath: man errichte sich zu Hause tüchtige Schulen zu glücklicher Ausbildung der Jugend." Es ist das Kennzeichen aller wirklichen und erfolgreichen Reformatoren, daß sie nicht proprio impetu, sondern durch ethische Erfassung der Leitung ihrer persönlichen und der Geschicke ihres Volkes, durch Berufstreue sich auch zu ihren größten Werken leiten lassen. (Vgl. auch den Schluß von Anm. 8.) Der Begriff einer „unvollendeten Reformation" ist dem Comenius allerdings nicht fremd. Aber wie er ihn in den didaktischen Schriften nirgend gebraucht, so verbindet er eine weit andere Vorstellung mit diesem Gedanken, als etwa das moderne Ideal der Bildung ohne positive Religion. Unvollendet könne, meint er, seitens der Katholiken die Reformation mit Grund namentlich deswegen genannt werden, weil in den großen evangelischen Kirchenkörpern, namentlich den deutschen, es mit der christlichen Sittenzucht noch immer sehr

mangelhaft bestellt sei. *Judicium duplex*, p. 51. 539. — Man möchte angesichts der Betriebsamkeit des Comenius in Anfertigung von Lehrbüchern für jede einzelne Abstufung des Unterrichtes zu dem Vorwurf geneigt sein, daß sein didaktischer Plan zu wenig für die freie persönliche Bethätigung des Lehrers übrig lasse. Doch wird dieser Vorwurf zu beschränken sein, wenn man erwägt, daß dem Comenius klar sein mußte, wie bei Verwirklichung seiner Pläne er das Lehrermaterial werde nehmen müssen, wo er es finde; und daß auch unter unendlich günstigeren Verhältnissen nicht immer die freie Productivität der Lehrer der Art ist, daß sie die Selbstzucht durch das Lehrbuch eines durchgebildeten Geistes als etwas entbehrliches erkennen ließe. Schwerer wiegt der Vorwurf, den auch Comenius später sich selbst gemacht: daß er das Princip der Voranstellung der Muttersprache nicht noch energischer durchgeführt. In der That liegt hier, in der Vermischung des ersten Anschauungsunterrichtes mit den lateinischem Sprachunterricht die Wurzel für die barbaries sermonis Latini, welche an seinen Schulbüchern mit Recht getadelt worden ist. — Die corollarische Verweisung auf Joh. 5, 20 findet sich am Schluß der Opp. didd. IV, 121. — Ueber die äußeren Verhältnisse und den Wirkungskreis des Comenius zu Lissa findet sich eine gute Darstellung mit trefflichem Quellenmaterial bei A. Ziegler, Beiträge zur ältern Geschichte des Lissaer Gymnasiums, in dem 300jährigen Jubelprogramm des letzteren 1855, S. I ff.

6. [Zu S. 15.] Zur Erörterung dieser Begriffe hat dem Comenius namentlich seine nachherige Wirksamkeit in Saros-Patak, die in mehrfacher Beziehung eine Culturmission war, Veranlassung gegeben. Die Haupterzeugnisse derselben bilden den Inhalt des 3. Bandes der Opp. didd. Zu cultura vgl. namentlich die Erörterung der Fragen: quid sit cultura ingenii, quid sit homo cultus, quid sit populum esse cultum, quid culti ab incultis differant? in der 1650 gehaltenen Rede De cultura ingeniorum in Opp. didd. III, 74sqq.; vgl. auch p. 3sq. und schon I, 406: „literarum studia animorum culturam esse debere ad sapientiam, extra quem scopum non nisi vana vanitas esse queat". Zur humanitas rechnet er an den Stellen, wo er sie mit der justitia und benignitas auf die Principien des socialen Lebens (laedere neminem, tribuere suum cuique, prodesse insuper cuicui datur) bezieht, sieben Stücke: modestia, affabilitas, candor, veracitas, urbanitas, concordia, mansuetudo. Opp. didd. III, 547. Ueber die Herleitung aus dem Grundsatz von der imago Dei im Menschen vgl. Opp. didd. I, 26sqq. u. ö. — Das Hervortreten vieler Stichworte der neueren Geistesentwickelung des Comenius fällt bei ihm mehr als bei andern Schriftstellern diese Wendezeit namentlich deßwegen in die Augen, weil sein sententiöser und prunkloser Stil das einmal für den Begriff gebrauchte Wort so leicht nicht wieder losläßt, und im Interesse pädagogischer Klarheit vor vielfacher Selbstwiederholung nicht die mindeste Scheu hat. Der Terminus tolerantia mit dem durchaus modernen Begriff findet sich *Judicium*

duplex, p. 145; und für Theologen wird auch dies von Interesse sein, daß die Grundwesenheit der Religion von Comenius am liebsten als dependentia bezeichnet wird (vgl. z. B. *Unum necessarium*, p. 172); auch daß schon er ein Buch *De perfectione christiana* geschrieben hat, vgl. über dasselbe *Ep. ad Montan.*, p. 76. Er definirt aber die christliche Vollkommenheit so, daß sie tota consistat in facienda et patienda omni Dei voluntate. Wie überhaupt die Grundprincipien seiner Individualethik viel weniger von den Principien der deutschen Reformation bestimmt sind, als vielmehr ein Mittelglied zwischen der Mystik des Thomas a Kempis und dem Quietismus bilden. Sein Lieblingsschriftsteller ist Seneka.

7. [Zu S. 17.] „Philologica cum realibus studia tractanti tot annos mihi observare dedit Deus, homines vulgo non loqui, sed garrire: hoc est non res et rerum sensum exprimere, sed verba non intellecta aut parum vel prave intellecta inter se permutare. Idque non plebem tantum, sed et *semiliteratorum* vulgus: et quod magis dolendum, ipsos bene literatos multa ex parte propter infinitas in verbis quidem homonymias, in rebus autem (quod ad interiorem atque essentialem earum constitutionem) ignorantiam vel perpetuam." *Ep. ad Montan.*, p. 97 sqq.

8. [Zu S. 20.] Zu den Arbeiten des Amos zur Panſophie iſt eine doppelte Phaſe zu unterſcheiden: die erſte die ſtoffliche, encyklopädiſche, bei welcher es ihm mehr auf Organiſation des Wiſſensſtoffes als ſolchen ankommt; die zweite die ethiſche, bei der es ihm auf die durch die Wiſſenſchaftslehre zu erreichende ſociale Harmonie ankommt („scripta s. consultatio catholica de rerum humanarum emendatione"). Als Scheidejahr zwiſchen beiden Phaſen wird 1645 angeſehen werden können, wo er brieflich berichtet, dieſe letztere Art von Schriftſtellerei in Angriff genommen zu haben. Zu der erſten Serie gehören der zuerſt in England gedruckte *Prodromus pansophiae* (Opp. didd. I, 404 sqq.) und die *Dilucidatio conatuum pansophicorum* (ibid. I, 455 sqq.), ſowie die Schriften *Via lucis* (gedruckt erſt zu Amſterdam 1668) und *Pansophiae diatyposis* (Dantisc. 1643), über welche er in der Einleitung zum 2. Bande der Opp. didd. Bericht erſtattet. Zur zweiten Serie gehört die *Panegersia* und *Panaugia*, beide erſt 1666 zu Amſterdam gedruckt, während die weiteren Pampaedia, Panglottia, Panorthosia ungedruckt geblieben ſind. (Von der Panegersia findet ſich eine gute Ueberſetzung in K. Richters Pädagogiſcher Bibliothek XI, S. 303 ff.) In der Skizze des Textes habe ich beide Phaſen zuſammengefaßt, wie ſie denn thatſächlich im Verhältnis zu der Entfaltung des Comenius als literariſcher Perſönlichkeit eine untrennbare Einheit bilden. Vgl. mit der Darlegung über die Geneſis dieſer panſophiſchen Beſtrebungen, welche er bereits in die erſten Zwanzigerjahre des Jahrhunderts zurückverlegt, Opp. didd. I, 442 den abſchließenden Rückblick im *Unum necessarium*, p. 317: „Quae Christianorum adversus invicem obstinatio irritumque hactenus variorum eos reconciliandi studium cogitare me fecit: facilius curari posse totum

quam partem; coepique extendere desideria ad totum humanum genus reconciliandum mediaque et modos quibus id fieri possit circumspectandum"; und zwar sei, wie er hinzufügt, von dieser Intention schon der Prodromus getragen gewesen. Eine Mittelphase zwischen jenen beiden bildet sachlich die Verbindung der pansophischen Gesichtspunkte mit den didaktischen, wie sie in den Schulschriften von Saros-Patak (Opp. didd. III) hervortritt. — Schon oben ist (S. 10) darauf hingewiesen, wie die encyklopädische Geistesrichtung des Comenius in gewisser Beziehung einen Gegensatz zu der gegenwärtig vorwiegenden Auffassung der wissenschaftlichen Aufgabe darstellt. Auch in anderen Beziehungen zeigt sich dieser Gegensatz. Erstlich ist dem Comenius der Gedanke eines Wissens um des Wissens willen ein fernliegender. Der Begriff der scientia tritt ihm durchweg zurück hinter den der sapientia. Wodurch er freilich auch, und mit Bewußtsein, vor mancher Einseitigkeit bewahrt geblieben ist. Dem Zwicker (s. oben S. 25), welcher im Verlauf des Streites es für gut befunden, gegenüber dem greisen Pratticus die Miene wissenschaftlicher Vornehmheit anzunehmen, schreibt er *Iterata admonitio*, p. 206): („Quomodo alios tua scripta afficiant nescio; mihi tua legenti non potest non toties illud Senecae occurrere: ‚quorundam scripta clarum habent tantum nomen aut argumentum, cetera exsanguia sunt: instituunt, disputant, cavillantur; non tamen faciunt animum, quia non habent. Cum legeris Sextium dices: vivit, viget, liber est, supra hominem est, dimittit me plenum fiduciae.' De te autem verissime illud Senecae dici potest: ‚Graecorum morbus fuit, circa minutias sapere.' Quicquid enim tam vasto conatu agis, Zwickere, ex omni antiquitate scrupulos colligendo, revera nil nisi minutiae sunt, scruta, titivillitia; ut totum tuum librum ex rei veritate et absque omni convicio forum scrutarium appellare liceat." Zweitens fehlt ihm die Gabe der historischen Kritik. Nicht bloß in seinen eigentlich kirchenhistorischen Schriften (aufgezählt in der Ep. ad Mont. p. 92) sondern auch sonst läßt ihn die Sophrosyne, die alle seine didaktischen Sachen auszeichnet, namentlich da im Stich, wo er seinen Lieblingsgedanken, den durch die altslovenischen Missionäre und Waldenser vermittelten directen Zusammenhang der böhmischen Brüderkirche mit den Aposteln berührt. Beide Momente wirken zusammen, zu erklären, daß eigentliche Fortschritte des exacten Wissens auf Comenius nicht zurückzuführen sind. Wie er nicht übel Lust zeigt, das copernicanische Weltsystem nicht wegen entgegengesetzter Beobachtungen oder biblischer Aussagen, sondern aus Principien der Pansophie zu den Acten zu legen (Opp. didd. I, 416), so bleiben seine Schriften zur Physik und Astronomie (Ep. ad Mont., p. 91) besser in der Vergessenheit, der sie verfallen sind. Mit um so größerem Nachdruck ist er dem zugewandt, was ihm die Hauptsache ist, der wissenschaftlichen Organisation. So hoch er den Baco stellt, so kann er das System desselben, das für Metaphysik und Ethik keinen Raum habe, doch nur für ein keineswegs befriedigendes Theilstück der Pan-

sophie halten (vgl. z. B. Opp. didd. I, 432); und als der von ihm hochgehaltene Ritschel ihm die Metaphysik, welche den Grundpfeiler bilden soll, nicht zu Dank darstellen kann, vertieft er sich selbst mit größtem Ernst in diese Studien, und schreibt 1649 selbst einen leider verlorengegangenen Abriß der Metaphysik. (Vgl. Gindely in der meist auf handschriftlichen Quellen beruhenden Abhandlung über des J. A. Comenius Leben und Wirksamkeit in der Fremde, welche in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie der Wissenschaften, philosophisch-histor. Klasse, von 1855 abgedruckt ist, S. 505.) — Das theoretische Ideal der Pansophie entsteht dem Comenius wie das der Didaktik aus dem Fundamentalsatz vom Ebenbild Gottes im Menschen. Denn gemäß dem Wesen Gottes muß die Herausbildung dieses Ebenbildes es auch auf Allwissenheit nach dem Maß der Gaben anlegen. Opp. didd. I, 406sq. Ausgangspunkt ist die Metaphysik, in welcher die Adern der Dinge liegen, beherrschender Zielpunkt die Harmonie der Dinge, Princip der sensus communis; überall sei in dreitheiliger Gliederung als dem in Gottes Werk überall zu Grunde liegenden Schema vorzugehen. Opp. didd. I, 446. 435. Die formelle Gruppirung des Ganzen scheide eine Wissenschaft des Seienden (Pansophia im engeren Sinne), des Geschehenen (Panhistoria) und der von der Menschheit aufgestellten, widerlegten oder bestätigten Meinungen (Pandogmatica). Vgl. den Brief des Comenius an L. de Geer bei Gindely a. a. O., S. 489. Dem schließe sich dann der Ueberblick der menschlichen Künste an, das triertium catholicum. *Ep. ad Mont.*, p. 92. — Die große ethische Absicht tritt namentlich in der Panegersie in ihrer reifsten Klarheit hervor, aus welcher auch der schöne Schlußsatz der Skizze im Text entnommen ist. (Dieser Schrift vornehmlich gilt das Lob Herders an dem S. 2 angeführten Orte; und es ist bekannt, daß dieselbe von Krause [Die drei ältesten Urkunden als Freimaurerbrüderschaft 1820] und nach ihm von andern auch mit der Geschichte der Verfolgung humaner Principien durch diesen Orden in Verbindung gesetzt worden ist.) Die menschlichen Dinge, um deren emendatio catholica es sich handle, seien diejenigen, welche zur specifischen Erhabenheit der menschlichen Natur gehören, wodurch wir über den Thieren stehen und Gott ähnlich sind: Philosophie, Religion, Staatskunst. Nicht unthätiges Zuwarten werde ihrem Siechthum abhelfen, sondern ein rüstiger Wille, der sich nach den drei Grundprincipien der Einheit, Einfachheit und Freiwilligkeit regulire. Zu solcher Berathung seien alle Philosophen, Theologen und Staatsmänner aller Nationen zusammenzuladen. Den sanguinischen Optimismus, der diesen Plänen des Comenius zu Grunde lag, der dem Manne keine Unehre macht und das Verdienst seiner Schriften nicht schmälert, charakterisirt significant seine ins Werk gesetzte, aber unvollendet gebliebene Absicht, die Bibel ins Türkische übersetzen zu lassen und mit einer pansophischen Präfation dem Sultan zu übersenden. Vgl. auch *Judicium duplex*, p. 527. Von hier aus aber ergiebt sich auch die einfache Widerlegung der oft aufgestellten Behauptung, daß Comenius je länger desto mehr

die Idee der Humanität in Loslösung vom christlichen Boden gefaßt und bestimmt habe. (So z. B. Beeger, Pädag. Bibl. XI, S. IX.) Aus den Schriften des Comenius läßt sich diese Behauptung nicht begründen, am allerwenigsten aus dem Hinweis auf § 58 des Prodromus; wohl aber durch den Hinweis auf die großen Ausführungen über den panſophiſchen Tempelbau in der Dilucidatio Opp. didd. II, 463sqq. mit leichter Mühe beſeitigen. Die Beſtrebungen, den Comenius im inneren Zwieſpalt mit ſeinem kirchlichen Beruf und der Stellungnahme ſeiner religiöſen Schriften aufzufaſſen, ruhen auf einer ſchiefen Betrachtung des Mannes und einer verkümmerten Auffaſſung des Chriſtenthums. Die ſittlich-religiöſe Idee, die Comenius überall verficht, iſt keine andere, als der chriſtliche Begriff des Reiches Gottes.

9. [Zu S. 20.] Die Verbindung des A. Comenius mit England wurde namentlich durch einen ausgewanderten Preußen Sam. Hartlieb, den Freund Miltons, unterhalten. Das Mißbehagen des Comenius über die independentiſtiſchen Bewegungen in England machte ſich ſpäter in zwei Schriften Luft: *De independentia confusionum origine*, Lem. 1650 und *Paraenesis ecclesiae Bohemicae* ruinas passae ad Anglicanum ruinas praevenire quaerentem *de bono unitatis et ordinis* disciplinaeque atque obedientiae, Amst. 1660. Wie wenig übrigens, trotz ſeines kurzen Aufenthaltes in England, ſeine Einwirkungen dort ſpurlos vorübergegangen ſind, davon zeugt ſowol die dem Hartlieb gewidmete Schrift Miltons of education 1644, als auch noch ſpäter Locke's Thoughts on education, Lond. 1693.

10. [Zu S. 21.] Die von 1643—1650 für Schweden verfaßten didaktiſchen Schriften ſind im 2. Bande der Opp. didd. vereinigt. Dort auch im Vorbericht ſeine Erzählung von der Unterredung mit Oxenſtjerna. Auch verdient das begeiſterte Urtheil des ſchwäbiſchen Theologen Weinheimer über dieſen Schriftencyclus nachgeleſen zu werden, welches Opp. didd. IV, p. 7 abgedruckt iſt: .... [Comenius] vir, de quo dubito an ex ipse tota didactica, vel ipse totus ex didactica sit confectus .... Ueber Lud. de Geer vergleiche man namentlich das dem Heimgegangenen von Comenius geweihte Encomium Opp. didd. III, p. 1051sqq.

11. [Zu S. 21.] „Quantum ad me, non optem vivere in ecclesia ubi sine disciplina vivitur", ſchreibt er noch 1659 in der *Vindicatio famae et conscientiae*, p. 56, in dem er zugleich, der Biſchof, das evangeliſche Princip der Disciplin als einer alle umfaſſenden Competenz der Gemeinſchaft mit großer Klarheit darſtellt: „Nec enim ordinis veri aliter sibi constat ratio, quam ut qui attendit omnibus, illi rursum attendant omnes, et cujus disciplinae subjacent singuli, ille se rursum disciplinae subjiciat omnium." In häufiger Wiederkehr erſcheint der Gedanke bei ihm, daß die Misgeſchicke ſeiner Kirche göttliche Züchtigungen für den Verfall der Disciplin ſeien, vgl. z. B. die oben angeführte Schrift, p. 26sqq. Es war aus demſelben Gedanken hervorgegangen, daß er von der Historia de origine et moribus fratrum Bohemorum des Joh. Laſitius zu Liſſa 1649 eine neue

Ausgabe cum praemissa de prolapsu disciplinae dissertatione et subjuncta ad redeundum in viam exhortatione veranſtaltet. (*Ibid.*, p. 29. 12.) — Im übrigen vergleiche man betreffs der Bedeutung des Comenius für die Geſchichte der Kirchenverfaſſung namentlich in Bezug auf das Weſensverhältnis desſelben zur Disciplin, welche nur im Zuſammenhang mit der Verfaſſungsgeſchichte der Brüderkirche überhaupt erſchöpfend gewürdigt werden kann und eine beſondere Monographie erfordern möchte, vorläufig G. B. Lechler, Geſchichte der Presbyterial- und Synodalverfaſſung ſeit der Reformation, Leiden 1854, S. 232 f. 146. 289.

12. [Zu S. 22.] Ueber dieſen Zweig der Thätigkeit des Comenius findet ſich das werthvollſte Quellenmaterial in Gindely's Anm. 8 angeführter Abhandlung. Vgl. namentlich S. 495 ff. 530 ff. und die Ratio collectarum, p. 537 sqq. Eine intereſſante Illuſtration zu der Art ſeiner ſeelſorgeriſchen Behandlung der jungen Leute bietet der ebendaſelbſt S. 548 f. abgedruckte Brief an den P. Securius von Skalitz.

13. [Zu S. 22.] Vgl. z. B. *Unum necessarium*, p. 163: „Ex hac umbras rebus praeferendi pessima consuetudine nata est alia humanam societatem premens et perimens pestis divina jura pro arbitrio infringendi dummodo statum quem sibi quis proposuerit consolidandi spes sit. Vocant *rationem status* intelliguntque licentiam quidvis agendi quod propriis commodis serviat nullis in contrarium obstantibus pactis aut promissis ... non jus regnabit, sed vis aut dolus.“ Daß die Beobachtung der Politik der Generalſtaaten aus unmittelbarer Nähe in dieſer Anſchauung des Comenius vom ſittlichen Werth der Staatsraiſon nichts hatte ändern können, begreift ſich leicht, wenn man etwa z. B. Treitſchke's Erörterungen über jene Politik (im 2. Bande der Hiſtoriſchen und politiſchen Aufſätze, 4. Aufl. 1871; vgl. namentlich S. 528. 463) nachlieſt. — Die im Text angezogenen Briefe des Comenius an Oxenſtjerna ſind abgedruckt bei Gindely in der mehrfach angeführten Abhandlung S. 541 ff. — Zu den Zahlenangaben über die Bevölkerung Böhmens beim Beginn und am Schluß des dreißigjährigen Krieges vgl. Häuſſers Geſchichte des Zeitalters der Reformation, herausgegeben von Oncken 1868, S. 304.

14. [Zu S. 22.] Das „Teſtament der ſterbenden Mutter“ — „vernacule scriptum et typis descriptum anno 1650, post exclusos a religiosa pace in aeternum Bohemos“, *Lux in tenebris*, p. 238 — iſt deutſch in einer guten Ueberſetzung in Leipzig 1866 mit einem kurzen Lebensabriß des Comenius herausgegeben. Unter den an die Brüder ſelbſt gerichteten Willensbeſtimmungen tritt die Weiſung hervor, ſich den beſtehenden evangeliſchen kirchlichen Gemeinſchaften mit willigem Dienſt anzuſchließen „und das Beſte der Stadt zu ſuchen“. So bilden die Ueberreſte der böhmiſchen Kirche in Poſen, die ſogenannten Unitätsgemeinden einen Theil der preußiſchen Landeskirche. Jacobſon, Preußiſches Kirchenrecht, S. 313. — Bemerkenswerth ſind aber auch die prophetiſchen Paräneſen, die Comenius der Ster-

benden gegenüber ihren evangelischen Schwesterkirchen in den Mund legt: an die deutsche, daß sie in Gefahr stehe, am Mangel christlicher Zucht zu Grunde zu gehen; an die helvetische, daß sie in Gefahr sei, über dem Schein die Einfalt, und in der Freude an den Schalen der Verfassung den Kern zu verlieren, und durch Geburt unzähliger Spaltungen sich selbst zu vernichten. Unschwer erkennt man namentlich an der Art, wie der Vorhalt an die lutherische Kirche Deutschlands ausgeführt wird, den Vorläufer der pietistischen Bewegung, die in so vielfacher Beziehung (auch in didaktischer) an Comenius direct angeschlossen hat. Eben dahin stellt ihn auch der Umstand, daß bei ihm, einem der ersten innerhalb der evangelischen Kirche, die Erkenntnis begegnet, wie die Mission eine wesentliche Lebensäußerung der lebendigen Kirche sei. *Judicium duplex*, p. 199.

15. [Zu S. 24.] „Dudum afflictorum portus habita Hollandia urbiumque ocelle Amsterdamum!“ Opp. didd. III, in der Widmung vor p. 831. — Es wäre eine nicht undankbare Aufgabe, die mystische Seite an der damaligen Gesammtphysiognomie des geistigen Lebens der mächtigen Republik herauszuheben und in einem Gesammtbilde zur Darstellung zu bringen, wie sie namentlich durch diese Flüchtlinge, wenn auch nicht ausschließlich durch sie, constituirt ist. Um nur die Bekanntesten zu nennen, so zeigen Namen wie Comenius und Lodenstein, Labbadie und Felgenhauer, die Schürmann und die Bourignon, Kuhlmann, Gichtel, Spinoza eine so mannigfaltige Ausgestaltung der Mystik durch alle Schattirungen hindurch von der einfach praktischen, kirchlich-ascetischen bis zur quietistischen und erotischen und wiederum bis zur theosophischen und pantheistischen, wie sie selten auf einem zeitlich und räumlich so eng bemessenen Gebiete wiederbegegnet. — Wunder kann es nehmen, daß Comenius seine nächste Zuflucht nicht bei dem großen Churfürsten, dem Vertreter der Evangelischen, suchte und fand, durch dessen Lande ihn doch sein Weg führte. Um so mehr, als nicht unbekannt ist, wie der große Churfürst in späterer Zeit den Resten der Böhmen in Polen sich sehr freundlich und hülfreich bewiesen und namhafte Beneficien für sie beim Joachimsthal'schen Gymnasium in Berlin und bei der theologischen Facultät zu Frankfurt a. d. O. gestiftet hat. Vgl. Ziegler a. a. O., S. xxxvii. Man könnte zu vermuthen geneigt sein, daß die anfängliche Begeisterung des Comenius für Karl X. Gustav von Schweden den Churfürsten verstimmt habe, dessen nüchterner Sinn von dem nordischen Abenteurer sich bald genug abwandte. Dies würde für das Jahr 1657 eine zuläßige Annahme sein; der in diesem Jahr geschriebene Brief des großen Churfürsten an Richard Cromwell, welcher in den Epistolae praestantium et eruditorum virorum ed. II (Amst. 1684, p. 897) abgedruckt ist, drückt seine Entrüstung über die rücksichtslose und nur dem ersten Prätext nach evangelische Politik des Schweden sehr unverholen aus. Aber fürs Jahr 1656 und gerade für die Fluchtmonate des Comenius begünstigen die Zeitverhältnisse jene Annahme nicht. Ich gebe die Hoffnung nicht auf, daß die Archive noch

Thatsachen zur Erklärung dieses auffallenden Phänomens ans Licht geben werden.

16. [Zu S. 24.] Die polemische Schrift des Comenius gegen Rom hat den Titel: *Judicium duplex de regula fidei*, qualiter a Valeriano Magno constructa fuit, et qualiter ex intentione Dei et ecclesiae usu construenda venit; Amsterdam 1658, 12. Sie besteht, wie ihr Name anzeigt, aus zwei kleinern Schriften, welche bereits in den Jahren 1644 und 1645 von ihm abgefaßt und unter dem Pseudonym Ulrich Nenfeld edirt waren; die erste (*Jud. dupl.*, p. 71—351) unter dem Titel Absurditatum echo, die zweite (p. 353—546) unter dem Titel Judicium de fidei catholicae regula catholica ejusque catholico usu. Veranlassung zur Abfassung derselben gab dem Comenius der Kapuziner Valerianus Magni, ein kenntnisreicher und nicht ungeschickter Apologet der tridentinischen Lehre, welcher dem weltlichen Bekehrungseifer der Ferdinande mit einer Doppelschrift assistirte, deren erster Theil in sechs Büchern die protestantische Glaubensregel durch deductio ad absurdum zu widerlegen unternahm, während der zweite in acht Büchern die katholische wider allen Zweifel klar- und feststellen sollte. Daran anschließend geht die erste Schrift des Comenius darauf aus, die absurden Consequenzen, welche Valerianus Magni den Protestanten zuschob, als entweder nicht consequent, oder nicht absurd aufzuzeigen und die Absurditäten in den Aufstellungen des Gegners nachzuweisen, die zweite aber darauf, die protestantische Glaubensregel in ihrem Gegensatz gegen die katholische klar und unanfechtbar hinzustellen. Während diese zweite durch den weitschichtigen scholastischen Apparat von Distinctionen, Axiomatis und Porismatis einigermaßen ermüdet, ist die erste, das absurditatum echo, durch die schöne Vereinigung erasmischer Grazie und evangelischer Mannhaftigkeit eine überaus anziehende Lectüre. Geht dies, wie das im Text gegebene Urtheil, zunächst die Form der Schrift an, so ist doch auch der sachliche Inhalt von der Art, daß die gänzliche Nichtbeachtung dieser comenischen Polemik bei den Historikern der Theologie nicht gerechtfertigt erscheint. Es genüge, einige Hauptpunkte hervorzuheben. Indem Valerianus Magni sein Absehn auf alle Akatholiken, die noch Kirche wollen, richtet und sie unter dem Namen Bibliſten zusammenfaßt, ist es ausschließlich das formale Princip der Reformation, auf dessen Bekämpfung er sein Absehen richtet. Und zwar sei, betreffend die dogmatische Dignität der heiligen Schrift, eine Reihe von gemeinsamen Sätzen zwischen Katholiken und Bibliſten vorhanden, und der status controversiae unter Ausschluß derselben dahin zu bestimmen, daß es sich darum handle: quibusnam certo et infallibiliter assistat Spiritus Sanctus ne errent in exponendo vero sensu sacrarum scripturarum? Die Katholiken geben die Antwort: das sei die Kirche, d. h. der Papst mit dem allgemeinen Concil; die Bibliſten damit, es seien die Einzelnen, welchen auf ihr Gebet der heilige Geist ein derartiges Verständnis der Bibel eröffne (p. 104 sq.). Comenius nimmt den gegebenen Kampfplatz ohne weiteres an, indem er aber replicirt, daß der von Valerianus

angegebene consensus zwiſchen katholiſcher und evangeliſcher Lehre von der heil. Schrift nicht richtig angegeben, demgemäß auch der status controversiae falſch formulirt ſei. Es ſei nicht, wie Valerianus Magni angebe, gemeinſame Lehre der Katholiken und Bibliſten, daß die heilige Schrift an ſich certa und infallibilis ſei, und daß niemandem, ſelbſt einem Apoſtel oder Engel nicht, zu glauben ſei, wenn ſie etwas wider die Schrift lehren. Es laſſe ſich vielmehr aus den officiellen Dogmatikern der katholiſchen Kirche nachweiſen, daß ſie die Kirche über die Schrift ſtellen (p. 107). Es ſei wiederum nicht richtig als gemeinſame Lehre beider Theile hingeſtellt, daß das, was den Glauben regulire, nicht ſowol in der Schrift ſelbſt, als vielmehr in der, das Verſtändnis derſelben bedingenden Aſſiſtenz des heiligen Geiſtes, alſo in der Auslegung liege; daß dem Ausleger, wofern er nicht von der Schrift abweiche, geglaubt werden müſſe, und daß, da er die Erleuchtung des heiligen Geiſtes habe, er von der Schrift nicht abweichen könne. Vielmehr liege für die Bibliſten die Glaubensnorm ſchlechterdings nicht in der Auslegung, ſondern in der Schrift ſelbſt, und baſire auf dem Satze, daß die heilige Schrift in den nothwendigen Glaubenswahrheiten perspicua und clara ſei. Nicht dem Ausleger werde geglaubt, ſondern dem durch ihn evident hingeſtellten Schriftſinn als ſolchem; — daher denn auch, ob die Auslegung eine officielle oder private ſei, für die Normativität jenes Sinnes gar nicht in Betracht kommen, und ſelbſt zwiſchen einem Rabbiner, der den Schriftſinn mit unzweifelhafter Klarheit an's Licht geſtellt, und zwiſchen einem Concil, das an demſelben vorbeigegangen, die Entſcheidung des Bibliſten keinen Augenblick ſchwanken werde; — Infallibilität könne immer nur Gott ſelbſt, niemals irgend einem Ausleger zugeſchrieben werden; auch der höchſten Erleuchtung des heiligen Geiſtes, ſofern ſie im Menſchen iſt, kann ſich Finſternis beimiſchen; iſt credere = testimonio alicujus propter suam ipsius autoritatem acquiescere, ſo gebe es für den Chriſten überhaupt nur einen Zeugen, der ſchlechthin Glauben fordern könne, nämlich Chriſtum (p. 108 sq. 145. 157. 110 sq. 508). So ſei denn auch der status controversiae vielmehr dergeſtalt zu formuliren: „Illud, in quod se nostra fides ultimo resolvit quidnam sit? alienumne testimonium (puta ecclesiae congregatae) sufficit? an ad judicium usque personale veniendum sit, ut fidei quisque domi testem habeat, seipsum?“ (p. 113; cf. 216: „mihi satisfiat necesse est“.) Die Valerianiſche Formulirung verhülle lediglich die Schneide der Frage, daß nämlich der Standpunkt des Gegners immer auf eine fides imperativa hinauswolle (die doch, als eine larva fidei, weder die Apoſtel noch Chriſtus ſelbſt gewollt haben) und den Glauben immer auf Zeugnis und Autorität der Menſchen gründe; wie verſchieden müßte ein Chriſtus im Sinne der Valerianiſchen Aufſtellungen von dem hiſtoriſchen Chriſtus in Erſcheinung und Rede geweſen ſein! (p. 114 sq. 328. 515.) Wolle Valerianus Ernſt machen mit dem von ihm aufgeſtellten Grundſatz von der beiderſeitig anerkannten Bedeutung der heiligen Schrift, warum mit ſo unendlichem Umſchweif von Concilien u. ſ. w. zu den Quellen gelangen, zu

denen der Bibliſt unmittelbar hinweiſe? vielmehr wozu durch jene Umſchweiſe die Quelle verſperren? (p. 217. 513.) Die Abſurditäten, welche Valerianus auf Grund ſeiner Formulirung des status controv. den Proteſtanten zuſchiebe (p. 117 sqq.), fallen bei genauerem Zuſehen hin. Daß mit der Autorität der heiligen Schrift Ungläubige nicht zu bekehren ſein werden, ſei richtig bemerkt, gehöre aber nicht in die zwiſchen Gläubigen verhandelte Erörterung einer dogmatiſchen Frage; oder meine Valerianus etwa, die Ungläubigen mit der Autorität der Kirche bekehren zu können? Schon die Miſſionspraxis der Jeſuiten, die gar anders verfahre, könne ihn eines beſſeren belehren. Es handle ſich bei der Frage nicht um hervorzurufende Glaubensanfänge, ſondern um Glaubensgewißheit, die ſich eben nur auf Gott ſelber gründen könne (p. 123 sqq. 140. 153). Was aber die poſitive Glaubensregel des Valerianus und ihre Begründung ſelbſt angehe, daß nämlich der Glaube durch die wahre Kirche, dargeſtellt im Papſt und allgemeinen Concils normirt werde, daß die Wahrheit der Kirche durch die Wiedergeborenen in ihr, die Wiedergeborenen aber durch fortgehende Wunder beglaubigt werden, ſo ſei zwar die hohe Stellung ſehr zu billigen, welche in dieſer Regel der Wiedergeburt zugewieſen ſei (p. 181—201); um ſo mehr ſei die Art zu beklagen, wie dieſelbe definirt und die Verbindungen in die ſie verkettet ſei. Unaufgeklärt ſei die Darſtellung der Kirche durch Concilien, welche doch gegen Apſtgeſch. 15 keine Laien enthielten und auch abgeſehn hiervon nur misbräuchlich allgemein genannt werden könnten; unaufgeklärt das Verhältnis von Papſt und Concilien zu- und nebeneinander, wo doch die eigene Conſequenz den Gegner dazu treiben müſſe zu ſagen: concilium errare potest, papa non potest (p. 272—284). Halte man die Vielheit als Garantie des Nichtirrens feſt, ſo ſei das lediglich Vorurtheil; lege man den Nachdruck darauf, daß dieſe Vielheit, weil ſie in bonitate von Gott denke, von dieſem dem Irrtum nicht werde preisgegeben werden, ſo heiße es nicht in bonitate von Gott denken, wenn man durch Aufſuchung und Aufſtellung von Fürſprechern Menſchen barmherziger darſtelle, als ihn (p. 335. 345). Die Definition aber der Wiedergeburt bei Valerianus Magni ſei phariſäiſch (ultra legem nil sapiens), in jedem Betracht unbillig und naturaliſtiſch: ſie könne vom platoniſchen oder cyniſchen Standpunkt aus ganz ebenſo gegeben werden (p. 205. 308—313. 338 sq). Vollends der Erweis der Wiedergeborenen durch fortgehende phyſiſche Wunder, die doch auf Gott bezogen immer nur ſeine Allmacht beweiſen können, die nach der Schrift den inneren Werth des Menſchen an ſich nicht beurkunden, von denen Valerianus nach eigenem Geſtändnis keins weder gethan noch geſehen habe, ſei das Gegentheil aller überzeugenden Beweisführung, und ſeine Abſurdität mit leichter Mühe auch aus katholiſchen Schriftſtellern ſelbſt darzuthun (p. 227. 235. 248 sqq. 260 sq. 319 sqq. 340). Alle drei Syllogismen, in die bei näherem Zuſehen die Glaubensregel des Valerianus ſich auflöſe, ſeien in der major falſch, in der minor bedenklich (p. 240 sqq.). Die Glaubensregel, welche Comenius als die bibliſtiſche der des Valerianus Magni gegenüberſtellt

und deren katholischen Gebrauch er darein setzt, daß sie von allen Kirchengliedern und in allen kirchlichen Beziehungen der Lehre, Prüfung und Reformation zu gebrauchen ist, p. 476. 490), legt sich in der genetisch fortschreitenden Entwicklung dar, daß die Autorität der heiligen Schrift, welche allen Christen sacrosanct sein muß, dem Gläubigen durch eine dreifache Instanz festwerde; zunächst in äußerer Weise durch die Kirche, welche ihm den Kanon der Schrift übergebe, dann innerlicher und fester durch die Schrift selbst, welche ihn revelationum sublimitate, praeceptorum sanctitate, promissorum amplitudine, majestati styli summa cum summa simplicitate conjuncta von ihrer inneren Höhe überführe; endlich am festesten und vollkommen durch das testimonium Spiritus Sancti in ipso corde fidelis (p. 473 sqq.). Wenn Comenius auch hier der Absicht seiner Schrift entsprechend im wesentlichen auf die richtige Formulirung des formalen Princips sich einschränkt, so zeugt doch die Formulirung selbst von der tieferen Erfassung desselben in seiner wachstümlichen Verbindung mit dem materialen, wie diese auch schon oben in der Formulirung des status controversiae hervortrat, und auch sonst z. B. darin begegnet, daß er ausdrücklich hervorhebt, wie unter den sieben dogmatisch und biblisch möglichen Bedeutungen des Wortes fides die Aufstellungen des Valerianus, die er bekämpft, es eigentlich nur mit der vierten und fünften zu thun haben (fides historica, und fides = objecta credita), während die höchste schriftgemäße die fiducia aeternae misericordiae in Christo nobis oblatae sei (p. 403). Auch sonst zeigt sich, daß die einseitige Ueberspannung des Schriftprincips, wie sie der reformirten wie der lutherischen Orthodoxie dieses Zeitalters eignet, ihm fremd ist, sowol darin, daß er in seinen pastoralen Schriften von den Apokryphen (selbst IV Esrae, vgl. z. B. das Testament der sterbenden Mutter) sehr ausgiebigen Gebrauch macht, als auch darin, daß er in dem Streit über die Authenticität des masorethischen Textes keineswegs für die Buxtorfe Partei nimmt. Vgl. z. B. *Unum necessarium*, p. 189. Zu beachten ist auch die hohe Stellung, die er in Glaubenssachen der ratio zuweist, sofern dieselbe lux mentis ist. Valerianus habe Recht, die ratio hoch zu erheben: „denn fides Christiana, quia sola solida undique vera et undique harmonica est, irrationale nil admittit“ (*Judic. dupl.*, p. 195). Darum sei auch die Einschränkung derselben bei Valerianus auf die aristotelische Syllogistik und auf diejenigen dogmatischen Fragen, welche jenseit der Autorität der Kirche liegen, nicht zuläßig. „Hoc sublimitatis datum est menti humanae, ut in rerum scrutiniis nullo acquiescat teste nisi se ipsa. Autoritas nunquam rationi praeferenda; rationum vero harmonia semper spectanda.“ (p. 198. 401. cf. 215. 265.)

17. [Zu S. 25.] Der Melden'sche Spruch (über welchen Lücke's Monographie vom Jahre 1850 und die Anzeige derselben von J. Müller in der deutschen Zeitschrift desselben Jahrgangs zu vergleichen) findet sich bei Comenius im *Unum necessarium*, p. 178. In derselben Schrift auch viele Klagen über den durch den Confessionsstreit mitverschuldeten Atheismus der

Politik, die aber auch sonst bei Comenius häufig begegnen. Die vornehmsten seiner auf das collegium Thorunense bezüglichen Schriften sind dem in der vorigen Anmerkung besprochenen *Judicium duplex*, p. 604 sqq. als Anhang beigegeben. Ebendaselbst auch als Einleitung eine Abhandlung de dissidentium in rebus fidei Christianorum reconciliatione. Der *Angelus pacis* ad legatos pacis Bredam missus indeque ad omnes populos mittendus erschien zu Amsterdam 1667.

18. [Zu S. 25.] Die bedeutendste unter den polemischen Schriften des Comenius gegen den Socinianismus ist das *Speculum Socinismi* uno intuitu quicquid ibi creditur exhibens (Amstelod. 1662, 12). Sie ist ein Examen des Rakower Katechismus, demselben von Frage zu Frage folgend ad demonstrandum, hodiernos aeternae Christi Divinitatis abnegatores, Socinianos, in reliquis etiam religionis capitibus ebionizare, i. e. (secundum Eusebium) in tradendis de Christo dogmatibus pauperes et abjectos esse et prae aliis a veritatis et pietatis via aberrare (p. 5). Nach der Art des Mannes, den Blick immer auf durchschlagende Hauptgesichtspunkte gerichtet zu halten, sind es auch hier wenige Brennpunkte des kirchlichen Gegensatzes, auf die er immer wieder zurückkommt und alle Differenz bezieht, während er den Streit über Minutien mit ausgesprochener Absicht beiseite läßt und ganzen großen Abschnitten des Katechismus, welche von jenen Grundsätzen nicht berührt worden, warme Anerkennung zollt. Der erste Grundmangel der Socinianer ist nach Comenius der, daß der Unterschied von Gesetz und Evangelium, Gebot und Glaube nicht erkannt sei und daher das persönliche Verhältnis der Glaubenden zu Christo als Centralpunkt der Religion nicht zur Geltung komme. Christus ubique fidem in se, Sociniani ubique praecepta et opera inculcant. (p. 7. 19. 45.) Von den Grundbegriffen Evangelium und Glauben gebe der Katechismus nicht einmal eine klare Vorstellung, sondern nur beiläufige historische Erwähnungen (p. 7 sq.). Christus sei lediglich als vollkommenster Gesetzgeber dargestellt, aber darin liege kein Heil, denn lex nunquam non erit lex, peccatum non tollens sed augens, quanto perfectior tanto magis (p. 37); und man müßte bei genauer Verfolgung dieses Standpunktes, der die Gebote und Werke zählt, eher sagen, daß das Gesetz des neuen Bundes unvollkommener sei, als das des alten (p. 42. 41. 37. 36). So weiß denn auch der Socinianismus nichts von einem Werke Christi in uns (p. 59); kennt keinen Heilswillen, sondern nur einen Gebotswillen Gottes (p. 63); macht Christus zu einem Verhänger auch zeitlicher Strafen (p. 79); und setzt, ein lohnsüchtiger Pharisäismus, als begrifflich erfüllendes Ziel der Religion die individuelle Seligkeit, und zwar eine solche, für welche nicht einmal die Gemeinschaft mit Christo integrirend sei (p. 6. 30. 62); während die heiligen Männer Gottes in der Schrift deutlich bezeugen, daß das höchste Gut in ihrem Sinne nicht bloß individuelle Seligkeit sei, sondern ein allgemeines Heil, das zu verwirklichen sie sogar auf ihre individuelle Seligkeit verzichten würden (p. 6). Mit diesem ersten Grundmangel des So-

cinianismus hängt der zweite eng zusammen: es fehlt die Erkenntnis von der grundlegenden Bedeutung des hohenpriesterlichen Amtes Jesu Christi (p. 8. 24 sqq.); die Frage cur tali servatore opus fuerit liege außer dem Gesichtskreis des Socinianismus (p. 23); wobei denn freilich, bei schlechtgelegtem Grunde, alles confus werden müsse, und weder die Lehre vom Heil selbst noch die von den Sacramenten zu ihrer richtigen Gestalt und Ordnung gelangen könne (p. 57. 51. 55. 65—68. 72). Ebenso hange am ersten der dritte Grundmangel: die mangelhafte Darstellung der Lehre von der Person Jesu Christi. Unbekümmert darum, daß er zu einem geschaffenen Gott, also einem Götzen, gelange, und das logisch unmögliche Kunststück einer Uebertragung von Wesenseigenschaften ohne Gleichheit des Wesens vornehmen müsse (p. 10. 77), reiße der Socinianismus Sohn und Vater auseinander (p. 12. 26); berufe sich für das Gottwerden des Geschaffenen auf Stellen wie Kol. 1, 18. Röm. 1, 4, ohne zu erkennen, daß im Kolosserbrief die Rede von einer doppelten Erstgeburt sei, wie diese durch die Grundanschauung von der doppelten Schöpfung gefordert werde: von Christo als dem Erstgeborenen der Welt, und dem Erstgeborenen der Gemeinde; und daß Röm. 1, 4 ohne Sinn sei, wenn es sich bloß um eine Auferweckung Christi durch Gott, und nicht vielmehr um Wiedernehmen des Lebens durch die eigene göttliche Kraft handle (p. 20 sqq.). (Diesen letzten exegetischen Gedanken hatte Comenius schon 1638 zu Lissa, bei seinem ersten Zusammentreffen mit den Socinianern in Polen, im Auftrag seiner Synode, in einer besondern Monographie ausgeführt.) Aber freilich, es kommt eben zuletzt beim Socinianismus alles nicht auf Erkenntnis eines Seins hinaus, sondern eines Genanntwerdens. Nicht wer Christus ist, darum handelt es sich für ihn, sondern wieso er so oder anders bezeichnet werden könne, und darin werde die Morschheit des ganzen Systems in seinem tiefsten Grunde offenbar (p. 16. 24. 46). — Die übrigen gegen Zwicker und sein Irenicum direct gerichteten Schriften des Comenius (*De irenico irenicorum* h. e. conditionibus pacis a Socini secta oblatis ad Christianos admonitio, Amst. 1660; *Iterata admonitio* de interato Sociniano irenico, Amst. 1661; *Admonitio tertia* ad D. Zwickerum et ad Christianos, Amst. 1662) sind der eben besprochenen an Durchsichtigkeit nicht gleich; auch nicht frei von einer gewissen Gereiztheit. Zwicker hatte ihn über seinen Standpunkt und seine Intentionen getäuscht.

19. [Zu S. 26.] Der volle, nach Comenius' und des Jahrhunderts Art recht umfangreiche Titel der Schrift, die neben dem Orbis pictus seine bekannteste ist, ist: *Unum necessarium* scire, quid sibi sit necessarium in vita et morte et post mortem, quod non necessariis mundi fatigatus et ad unum necessarium se recipiens senex J. A. Comenius anno aetatis suae LXXVII mundo expendendum offert (Amstel. 1668). Die mir vorliegende Ausgabe in Sedez, auf welche auch schon in den vorigen Anmerkungen mehrfach verwiesen ist, ist zu Leipzig 1724 gedruckt. Von speciell theologischem Interesse ist in diesem überaus inhaltreichen und

in vieler Beziehung unübertroffenen Weisheitsbuch einmal der Abſchnitt über die praktiſche als die einzig angemeſſene Leſung der heiligen Schrift, p. 138 sqq.; dann der de praxi regulae Christi in ecclesiasticis, cap. VIII: quomodo theologi, ecclesiarum pastores et episcopi accurata regulae Christi (de uno necessario) observatione totius ecclesiae saluti et conscientiarum quieti consulere ita possint ut melius nequeat. Die nervoſe Diction macht einen Auszug unmöglich; ich begnüge mich mit Mittheilung des bedeutſamen § 16, p. 191: „A tot magistris nascuntur tot sectae inter christianos, ut nomina fere nos jam deficiant. Et quaelibet secta se aut solam ecclesiam, aut purissimam ecclesiae partem credit; odiis inter se infinitis implicatae omnes eheu! Nec reconciliandi spem alii aliis relinquunt, irreconciliabilitatis scutum aliis alii perpetuo opponentes: confessiones quasdam peculiares, quas sibi post scripturas sacras ipsimet cudunt, iisque se tanquam castellis aut propugnaculis includentes sese propugnant et alios oppugnant. Non dico confessiones pias (quales esse concedamus plerasque) malum quid esse per se; per accidens tamen, quatenus irreconciliabiliter distrahunt, omnino malum sunt, tollendum in universum, si quando ecclesiae vulnera curanda sunt; aut semper christiana plebs quo se vertat nesciet.“ — Merkwürdig iſt auch auf dieſem Gebiet ſeiner literariſchen Thätigkeit die Identität der Grundſtellung des Jünglings und Greiſes Comenius, welche beim Vergleich dieſer letzten mit ſeinen erſten ascetiſchen Schriften (Anm. 4) entgegentritt. Er bietet hier wie in ſeinen didaktiſchen und panſophiſchen Arbeiten die ſeltene Erſcheinung eines überaus beweglichen und empfänglichen Naturels, eines fortwährend der Belehrung ſich offenhaltenden und an ſich ſelbſt bildenden Charakters, der doch mit ſeinem erſten Hervortreten ſchon in allen weſentlichen Beziehungen ſo rund und fertig entgegentritt, daß ſeine Wandlungen und Fortſchritte faſt überall nur auf die Form, nirgend auf die Subſtanz ſeines geiſtigen Beſitzes und Seins ſich erſtrecken.

20. [Zu S. 26.] Das im Text angegebene Todesjahr 1670 kann gegenüber der herkömmlichen Datirung (1671) durch die von Hark mitgetheilten urkundlichen Notizen bei Baur als feſtgeſtellt gelten. — Ueber die häuslichen Verhältniſſe und die Familie des Comenius findet ſich ausführliches bei Ziegler (a. a. O., p. xxxv) und Gindely (in der ang. Abh. S. 535 ff.). Beiden gegenüber iſt zu conſtatiren, daß Comenius nicht einmal (Gindely) oder zweimal (Ziegler) verheirathet war, ſondern dreimal. Da ſeine erſte Gattin mit ihrem Erſtgeborenen 1622 ſtarb (*Ep. ad Mont.*, p. 77), muß er ſich nicht lange nach ſeinem Amtsantritt 1616 mit ihr verheirathet haben. Aus dem *Labyrinthus mundi et palatium cordis* (deutſche Ausgabe 1787, S. 47) ſchließe ich, daß ſie ihm zwei Kinder geboren hat, und daß auch das zweite ihm in der Verfolgungszeit durch den Tod entriſſen wurde. Die Tochter des Senior Cyrillus, über deren Kinder und Tod Gindely a. a. O. berichtet, war erſt ſeine zweite Gattin. Ueber die dritte Verheirathung mit Johanna Gajusovska in Thorn (1649) vgl. das Urkundliche bei Ziegler a. a. O.

21. [Zu S. 27.] Dies Weissagungsbuch ist in mehreren Auflagen erschienen, von denen die reichhaltigste und seltenste den Titel führt: *Lux in tenebris* novis radiis aucta h. e. solemnissimae divinae revelationes in usum saeculi nostri factae (1665, 4). Der Druckort und der Name des Herausgebers sind auf dem Titel nicht genannt; doch setzt Comenius in seinen Vorberichten und Anmerkungen überall voraus, daß er als solcher bekannt sei; wie er denn die schärfsten Angriffe über die Herausgabe schon 1659 zu erleiden gehabt hatte. Das Buch umfaßt 7 besonders paginirte Abtheilungen, nämlich: I. Eine Einleitung des Herausgebers, bestehend aus dedicatoriis und informationibus, in welchen namentlich die Quintessenz des Inhalts der Prophetieen p. 40 zu beachten. II. Die Gesichte des Gerbers Christ. Kotter zu Sprottaw, aus den Jahren 1616—1624. III. Die Gesichte der Christ. Poniatovia, der Tochter eines zur Brüderkirche übergetretenen polnischen Emigranten aus dem berühmten Adelsgeschlecht dieses Namens; aus den Jahren 1627—1629. IV. Die Gesichte und Weissagungen des Mähren Nicolaus Drabic von Strasnitz von 1638—1664. V. u. VI. Anhänge des Herausgebers; darunter die vom Jahr 1667 datirte voluminis dimissio mit Admonitionen an die Großen und Gewaltigen der Erde. VII. Ein sehr reichhaltiger Index über die Details, welche in den Sammlungen II—IV, betreffs der einzelnen Personen, Dynastieen und Reiche geweissagt sind. — Von sechszehn zu seiner Zeit in den deutschen und österreichischen Landen aufgetretenen Weissagern, welche Comenius I, 37 aufzählt, hat er nur die drei Genannten berücksichtigt, nicht weil dieselben „der böhmischen Kirche angehörten" — das gilt einerseits auch von einigen der Uebergangenen, andererseits gilt es von Kotter nicht —, sondern weil ihre, als der Hervorragendsten, Gesichte totam ecclesiam totumque mundum spectent. Kotter hat im Jahre 1616 die unmittelbar bevorstehenden Kriegskatastrophen, die Poniatovia im Jahre 1628 das gewaltsame Ende Wallensteins angekündigt; daß im Uebrigen die Orakel, soweit sie nicht erweiternde Reproductionen biblischer Vorstellungskreise sind, mehr unrichtige als richtige Prädictionen enthalten, wird nicht befremden. Schon eine Vergleichung der den Weissagungen vorangestellten Bildnisse der Propheten läßt als den Gewaltigsten unter ihnen den Drabic erkennen. Die Gesichte Kotters, mit vielfältiger Thiersymbolik, zeigen die Bindung aller Seelenkräfte unter eine ekstatische Phantasie; die der Poniatovia sind zum großen Theile der manchmal rührende Ausdruck einer erotischen, aber kindlich reinen Mystik; bei Drabic dagegen erscheint die Phantasie deutlich als die nicht selten zurücktretende Begleiterin eines sehr starken Selbstbewußtseins und eines mit glühendem Haß gegen das Haus Oesterreich gekränkten Willens. An ihm lag es nicht, wenn die gegen dies Haus geführten Stöße Ludwigs XIV., den er gern zum Cyrus der böhmischen Kirche gemacht hätte, nicht noch zertrümmernder wirkten. Es streitet nicht damit, daß über die Lauterkeit gerade dieses Fanatikers man nach seinen von Comenius selbst (IV, p. 7) berichteten Antecedentien und namentlich nach

den von Gindely a. a. O., S. 519 ff. mitgetheilten Aufzeichnungen des unparteiischen Zeugen Felinus die bedenklichsten Zweifel hegen darf. Wiewol, daß er an sich selbst glaubte, sowol durch seinen Tod bezeugt wird, als auch durch den mächtigen Eindruck, den er persönlich auf so bedeutende Zeitgenossen gemacht hat.

2.

Die Trauung.

Ihre Geschichte, Bedeutung und Gestaltung mit Rücksicht auf die neuerdings darüber geführten Controversen.

Von

Kawerau,
Pfarrer in Klemzig bei Züllichau.

Die Einführung der obligatorischen Civilehe in Preußen und bald darauf im gesamten Deutschen Reich hat der wissenschaftlichen Forschung einen kräftigen Antrieb zu neuen Untersuchungen über das Recht der Eheschließung und über das Verhältnis von Staat und Kirche betreffs derselben gegeben. Besonders als die Kirchenbehörden der Frage näher traten, in wie weit eine Abänderung und Neugestaltung der bisherigen Trauliturgie durch die Civilehe-Gesetzgebung geboten scheine, durfte es nicht wundernehmen, daß Bedeutung und Form der kirchlichen Trauung zum Gegenstande nicht nur lebhafter Parteidebatten, sondern auch ernstlicher Forschungen und erneuter wissenschaftlicher Verhandlungen gemacht wurden. Das geschichtliche Material, dessen man zur Beurtheilung aller der Fragen bedurfte, die jetzt auf einmal das Interesse weitester kirchlicher Kreise erregten: wie sich in deutschen Landen das Recht der Eheschließung geschichtlich entwickelt habe, seit welcher Zeit mit der kirchlichen Einsegnung der Ehen ein eigentlicher Trauact verknüpft gewesen sei, in welcher Beziehung dieser Tru-

act zur Eheschließung gestanden u. dgl. m., ist ein außerordentlich weitschichtiges; es war, wie wir wol behaupten dürfen, in theologischen Kreisen im allgemeinen wenig gekannt und durchforscht. Zwar besaßen wir eine vortreffliche Materialiensammlung in dem Werke von Emil Friedberg: „Das Recht der Eheschließung„ (1865), einer Arbeit, die von einem seltenen Sammlerfleiße Zeugnis ablegt. Allein es sind in diesem Werke die einzelnen Rechtsgebiete sehr ungleich bearbeitet; sowol das deutsche wie das kanonische Recht des Mittelalters hatte durchaus nicht die eingehende Behandlung gefunden, wie etwa das protestantische Eheschließungsrecht des 16. und 17. Jahrhunderts; die Resultate waren daher auch weniger präcis und durchsichtig. Dazu kam ferner, daß seine Arbeit von dem Charakter einer Tendenzschrift nicht ganz freizusprechen war. Es war offenbar des Verfassers Absicht gewesen, durch sie der Einführung der Civilehe Terrain zu gewinnen. Die gesamte moderne Rechtsentwicklung, so suchte der Verfasser zu zeigen, dränge auf die Einführung derselben hin; die bis dahin geübte kirchliche Trauung sei eine Function gewesen, die aus einem Auftrage des Staates herzuleiten sei. Der Staat könne diesen Auftrag um so leichter zurückziehen und bürgerlichen Organen übertragen, als die kirchliche Trauung durchaus nicht Forderung eines kirchlichen Dogma sei. Die Kirche selbst habe ihre Trauung niemals für eine absolut nöthige Satzung erklärt (vgl. besonders a. a. O., S. 302. 303). Friedberg ist sich dessen vollkommen bewußt, daß seine Arbeit auf die neuere Gesetzgebung „einigen Einfluß“ ausgeübt hat (vgl. seine Schrift: „Verlobung und Trauung“ [1876], Vorwort S. v). Eine besondere Bedeutung erhielt seine Arbeit auch dadurch, daß der Erlaß des Evangelischen Ober-Kirchenraths vom 21. September 1874 in einer unverkennbaren Beziehung zu den Resultaten stand, die Friedberg ausgesprochen hatte. Die Behörde nahm den Standpunkt ein, den er kurz dahin bezeichnet hat: „Früher war der kirchliche Act Trauung und Segnung; die Trauung ist ihm genommen, es bleibt die Segnung“ (a. a. O., S. 75).

Aber eben jener Erlaß und die in ihm verordnete segnende Formel, worin dieser von Friedberg bezeichnete Standpunkt zur Geltung gebracht wurde, rief einen lebhaften Widerspruch her-

vor [1]). Die liturgische Abänderung der alten Trauformel stieß nicht nur in praxi auf einen energischen Widerwillen, sondern sie rief auch einen weitverbreiteten principiellen Widerspruch hervor. In confessionellen Kreisen war dieser Widerspruch fast einmüthig, aber auch aus andern kirchlichen Kreisen wurden Bedenken laut. Freilich war die Begründung dieses Widerspruchs durchaus nicht einhellig. Zum Theil wurden Anschauungen über die Eheschließung entwickelt, die man kurzer Hand als ebenso unüberlegte wie unevangelische abweisen muß. Zwar drückten sich wol nur wenige so derb aus, wie es einst Ludwig Harms gethan hatte [2]), aber es war doch im wesentlichen derselbe Standpunkt, wenn man schrieb und äußerte, der Civilact ohne kirchliche Trauung sei nur als Begründer eines „legitimirten Concubinats" zu betrachten, oder wenn man lehrte (wie z. B. das Volksblatt für Stadt und Land 1877, S. 139), Gottes Wort allein *mache* die Ehe und könne nun, da die preußischen Gesetze nicht mit Gottes Wort stimmten, sondern nur von einer Ehe wüßten, die „tief unter der Gottesordnung der Ehe" stünde, auch der Civilact für die kirchliche Trauung gar nicht maßgebend sein. Sehr weiter Verbreitung erfreute sich die Annahme, daß man unterscheiden müsse zwischen bürgerlicher oder gesetzlicher Ehe und christlicher Ehe. Erstere werde durch den Civilact begründet, letztere durch die kirchliche Trauung. Von diesem Standpunkt aus gab man denn auch zu, daß das „ich spreche euch ehelich zusammen" nicht pure beizubehalten sei, sondern statt „ehelich" fortan zu sagen sei „zu einer christlichen Ehe" oder „als christliche Eheleute". — Einen ernstlichen wissenschaftlichen Charakter bekam

---

1) Wir machen darauf aufmerksam, daß bereits vor jenem Erlaß und ehe von den darauf bezüglichen Absichten des Kirchenregiments überhaupt etwas kund geworden war, vom Verfasser der gegenwärtigen Abhandlung der Aufsatz „*Luther und die Eheschließung*" (Stud. u. Krit. 1874, S. 723 ff.), in welchem schon dieselben Grundsätze, wie in dem vorliegenden vertreten sind und eine ihnen entsprechende Feststellung der Trauungsformulars gefordert wird, uns übergeben und von uns in diese Zeitschrift aufgenommen worden ist. **Die Redaction.**

2) Derselbe lehrt in seinen „Evangelien-Predigten" (5. Aufl., S. 163), das Zusammenleben der Männer und Weiber ohne *kirchliche* Trauung sei „eitel viehische Hurerei".

dieſer Widerſpruch gegen den Erlaß des Oberkirchenraths jedoch erſt, als im Jahre 1875 bald nach einander zwei größere Monographien über die Trauungsfrage erſchienen, beide übereinſtimmend in der Polemik wie gegen den Oberkirchenrath ſo gegen Friedberg, beide aber auch übereinſtimmend in der Ablehnung des ſoeben bezeichneten Standpunktes, beide darin gleich, daß ſie für die unveränderte Beibehaltung der alten Trauformel in die Schranken traten — und doch beide grundverſchieden in der Art und den Grundlagen ihrer Beweisführungen. Die eine durch und durch rechtsgeſchichtlich, aus der Feder des auf dem Gebiete des deutſchen Rechts hervorragenden Juriſten Prof. Sohm in Straßburg, die andere durchaus theologiſchen Inhalts, von dem Greifswalder Prof. Cremer verfaßt. (Sohm: „Das Recht der Eheſchließung“, Weimar 1875, und als Ergänzung dazu die Replik gegen Friedberg: „Trauung und Verlobung“, Weimar 1876. Cremer: „Die kirchliche Trauung“, Berlin 1875, und als Ergänzung der Artikel: „Bürgerliche Eheſchließung und kirchliche Trauung“, Evangel. Kirchenzeitung 1876, Nr. 32 f.) Letzterer ſucht, wie ſchon der Titel ſeines Buches andeutet, nicht die Rechtsentwicklung, ſondern nur die Betheiligung der Kirche an der Eheſchließung ihrer Glieder zur Darſtellung zu bringen. Er geht bis auf Ignatius zurück und ſucht nun von jenem älteſten Zeugnis an bis hin zu dem vielſtimmigen Chorus der evangeliſchen Kirchenordnungen den Erweis zu erbringen, daß die Kirche jederzeit in ihrem kirchlichen Act — ganz abgeſehen von dem jeweiligen juriſtiſchen Inhalt, der dem Handeln der Kirche als eine Nebenbedeutung beigelegt worden ſei — mehr habe ausdrücken wollen, als nur ein Segnen; daß es ihr zu allen Zeiten um Ertheilung der göttlichen Sanction, um Eheſchließung (nicht in juriſtiſchem, ſondern in ethiſchem Sinn) zu thun geweſen ſei. Es ſei mithin ein berechtigtes Verlangen der Chriſtengemeinde, auch unter den jetzt geſchaffenen Verhältniſſen dieſen Charakter der kirchlichen Trauung voll und intact bewahrt zu wiſſen und dieſem Inhalt alſo auch die entſprechende liturgiſche Ausprägung gegeben zu ſehen. Gegen dieſe von Cremer eingeſchlagene Methode iſt ſicherlich im Princip nichts einzuwenden. Wie weit wir uns die begrifflichen und praktiſch-liturgiſchen Reſultate ſeiner Arbeit werden aneignen

können, werden wir hernach am gehörigen Orte zu besprechen haben. Ganz anders verfährt Sohm. Dieser nimmt seinen Ausgangspunkt im deutschen Recht des Mittelalters und gelangt bei einer Betrachtung desselben zu dem Resultate, dasselbe habe die Begriffe Eheschließung und Ehevollziehung scharf unterschieden; erstere sei die Verlobung, letztere die Trauung gewesen, jene habe die Ehe als Rechtsverhältnis, diese die Ehe als thatsächliche Lebensgemeinschaft begründet. Er sucht dann weiter nachzuweisen, wie diese deutsch-rechtliche Unterscheidung von Eheschließung und Ehevollzug auch das kanonische und das altprotestantische Eherecht bis zum Ende des 17. Jahrhunderts beherrscht habe. Erst das vorige Jahrhundert habe zuerst in der Theorie, dann auch in der Gesetzgebung diese echt deutsche Anschauung verdrängt. Jetzt aber sei durch die Civilehe dieser deutschen Idee wieder der Boden bereitet. Deutsche Verlobung und deutsche Trauung seien jetzt wieder, freilich modernisirt, aufgelebt als Civilact und kirchliche Trauung. „Der Civilact repräsentirt die Verlobung des deutschen Rechts in moderner Form. Die kirchliche Trauung hat ihre ursprüngliche Bedeutung zurückempfangen. Sie ist die alte „traditio puellae" (Recht der Eheschließung, S. 286. 289). Wir müssen bekennen, daß wir die Brücke, die Sohm vom alten deutschen Rechte aus zu unsern modernen Verhältnissen hat hinüberschlagen wollen, für ein völlig verunglücktes Unternehmen halten. Er hat auch selber sich genöthigt gesehen, in seiner zweiten Schrift viel klarer als in der ersten einzuräumen, daß allerdings weder die alte deutsche Verlobung das gewesen sei, was wir jetzt Eheschließung nennen, noch auch die kirchliche Trauung gleichen Inhalts sei mit der traditio des deutschen Rechts. Es haben sich ihm selbst schließlich überall „wesentliche Unterschiede" herausgestellt, wo nur immer er die modernen Acte als Fortsetzung resp. Erneuerung der deutschrechtlichen Eheschließungsacte darstellen wollte. Mit dem einen Satze, das deutsche Recht habe eine Eheschließung in unserm Sinn gar nicht gekannt, denn an Stelle dessen, was wir so nennen, ständen dort zwei Vorgänge, Verlobung und Trauung (Trauung und Verlobung, S. 139. 140) — hat er eigentlich, unsers Erachtens, selber die von ihm trotzdem versuchte Parallelisirung des modernen Rechtes

mit dem deutschen des Mittelalters als eine völlig verfehlte anerkannt. Während wir also nach dieser Seite hin, in der Anwendung seiner rechtsgeschichtlichen Untersuchung der Verhältnisse des Mittelalters auf unsern gegenwärtigen Rechtszustand, sein Unternehmen für einen bedauerlichen Misgriff erklären müssen, so werden wir doch auf der andern Seite durch seine reichhaltigen und scharfsinnigen rechtsgeschichtlichen Untersuchungen zu dem Urtheil getrieben, daß die Arbeit selbst als Förderung unsrer Kenntnis des Eheschließungsrechts ernstlicher Beachtung werth sei. Der von Sohm scharf angegriffene und in recht gereizter Stimmung replicirende Prof. Friedberg hat nicht umhin gekonnt, dieser Arbeit das Zeugnis auszustellen, daß sie „eine wissenschaftliche Leistung im eigentlichen Sinne des Worts" sei; und wir meinen, er hätte auch mit gleichem Rechte anerkennen sollen, daß Sohm eine recht ansehnliche Fülle neuen Apparates herbeigeschafft und keineswegs vorwiegend mit „Excerpten" aus Friedbergs Buch gearbeitet habe. Diese Publication mit ihren überraschenden, dem bisher Angenommenen vielfach diametral entgegenstehenden Resultaten ist es daher auch in erster Linie gewesen, an welche die wissenschaftliche Controverse angeknüpft hat. Friedberg selbst hat es für nöthig erachtet, mit einer eigenen Gegenschrift darauf zu antworten („Verlobung und Trauung", Leipzig 1876). Zu einem Abschluß ist die wissenschaftliche Erörterung noch nicht gekommen. Die Theorien, welche Sohm besonders über die Eheschließung nach deutschem und kanonischem Recht aufgestellt hat, werden sicherlich noch für längere Zeit seinen speciellen Fachgenossen Anlaß zu neuer Prüfung und Durchforschung des Quellenmaterials bieten. Gleichwol ist die Controverse jetzt doch so weit gefördert, daß es wol angehen möchte, die einzelnen Streitpunkte Revue passiren zu lassen und die Ergebnisse der Verhandlungen zu registriren.

1. Die Eheschließung nach deutschem Rechte.

Wie wir schon andeuteten, war in dem grundlegenden Werke von Friedberg dieses Rechtsgebiet im Vergleich zu andern Partien seiner Arbeit etwas stiefmütterlich behandelt worden. Nur wenige Seiten waren der Darstellung desselben gewidmet worden (S. 17—30). Wenn auch einige wichtige Eigentümlichkeiten des deutschen Rechtes

hervorgehoben waren, so blieben doch wesentliche Fragen unbeantwortet, oder es konnte die gegebene Auskunft nur wenig befriedigen. Wir lernen von Friedberg, wie sich die Eheschließung der Deutschen ursprünglich als Erwerb der Vormundschaft, Mundkauf gestaltet hatte, so daß die Vormundschaft über die Braut dem Vormunde abgekauft werden mußte; wir erfahren, wie sich dies später dahin umwandelte, daß die von dem Ehemann zu zahlende Summe der Frau als Witwenversorgung bestellt wurde, so daß die Bestellung der dos unerläßliche Bedingung einer vollgültigen Ehe wurde. Aber sehr unklar lautete Friedbergs Antwort auf die Frage, durch welchen Act denn eigentlich die Ehe geschlossen worden sei. Die Antwort schwankt eigentümlich hin und her. „Durch die Uebergabe des mundium, die sich durch Tradition der Frau und ihres Vermögens in der Gerichtsstätte vollzog, war die Ehe geschlossen ... zwischen Verlöbnis und Vermählung bestand kein rechtlicher Unterschied. Auch später erfolgte die Eheschließung gewöhnlich mit der Verlobung zusammen ... das Beilager war zur Vollziehung der Ehe nöthig ... das Wesen der deutschen Eheschließung liegt allein in der Consenserklärung der Brautleute." Es möchte in der That schwierig sein, aus diesen Sätzen ein klares Bild über die deutsche Eheschließung und das juristische Verhältnis der einzelnen Acte zu einander zu gewinnen. Und auch die „präcisere" Fassung, welche Friedberg seiner Ansicht jetzt in der Schrift „Verlobung und Trauung", S. 21 gegeben hat, gewährt nicht viel besseren Aufschluß: „Verlöbnis und Trauung sind zeitlich gewöhnlich und später fast immer zusammengefallen, in einen Act zusammengezogen worden und haben somit zusammen eheschließende Wirkung geäußert. Fielen sie auseinander, so wurde die Ehe nur durch die traditio der Braut begründet, aber die traditio begründete eine Ehe nur, wenn die dotatio der Braut vorangegangen war, d. h. also im gewöhnlichen Falle ein Verlöbnis." — Es darf als ein allseitiges Zugeständnis bezeichnet werden, daß diese deutsch-rechtlichen Verhältnisse durch Sohms umfangreiche Untersuchungen unserm Verständnis um ein Wesentliches näher gebracht worden sind. Er hat zunächst behauptet — und wie wir meinen, besonders durch die in seiner zweiten Schrift erbrachten Quellenmaterialien auch

erwiesen —, daß Verlobung und Trauung durchaus zwei zeitlich und inhaltlich getrennte Vorgänge gewesen sind [1]). Die Meinung Friedbergs, beide Acte seien fast immer zusammengefallen, wird als ein irrtümlicher Schluß aus den uns erhalten gebliebenen Trauformeln erwiesen, in denen freilich die Trauhandlung regelmäßig durch die Verlöbnisformeln und Verlöbnisgebräuche eingeleitet wird; aber das war dann nicht die Verlobung selber, die vielmehr als getrennter Act vorangegangen war, sondern nur eine solenne Recapitulation des bereits geschehenen Verlöbnisses [2]). Ebenso glauben wir, daß Sohm die Ansicht, Verlobung und Trauung seien gemeiniglich an der Gerichtsstätte vollzogen worden, mit Erfolg zurückgewiesen hat. Es erweist sich diese Meinung als ein unstatthafter Schluß aus dem sprachlichen Zusammenhang von Gemahl und mallus. Ferner kann gar nicht in Abrede gestellt werden, daß Sohm unsre Kenntnis der geschichtlichen Entwicklung des deutschen Eheschließungsverfahrens wesentlich gefördert hat. Er zeigt, wie die Verlobung aus einem Kaufgeschäft in einen Act zur Begründung eines Treuverhältnisses und die Form derselben aus einem Realcontract in einen Formalcontract sich umgebildet habe. Durch Heranziehung des deutschen Sachenrechts gewinnt er für das Verständnis von Verlobung und Trauung den lehrreichen Vergleich mit Kauf und Tradition. In einer ganz neuen Weise entwickelt er, wie mit dem Erlöschen der alten Geschlechtsvormundschaft, die Verlobung der Braut durch den Vormund sich in Selbstverlobung,

---

1) Vgl. die zustimmenden Bemerkungen Bierlings in einem trefflichen Aufsatz über die Bedeutung der Trauung, Deutsch-evangelische Blätter 1876, S. 119.

2) In ganz analoger Weise hat Sohm unseres Wissens zuerst darauf aufmerksam gemacht, daß die Frage nach dem Consens in unsern kirchlichen Trauformeln ursprünglich gleichfalls als Recapitulation der bereits zuvor erfolgten Consenserklärung aufzufassen sei. Die Spuren davon sind noch in einer Anzahl von Trauformularen enthalten. „Fateris . . . quod accepisti et jam etiam nunc accipias in uxorem N.?“ K.-O. der ausländischen Gemeinde zu Frankfurt a. M. 1554. Richter, K.-O. II, S. 157; ebenso pfälzische K.-O. 1563 II, S. 271. 272. Straßburger K.-O. 1598 bei Sohm, Recht der Eheschließung, S. 216. 217.

und demgemäß auch die Trauung durch den „geborenen Vormund“ sich begrifflich in eine „Selbsttrauung“ umgesetzt habe, die dann aber naturgemäß in der Weise vollzogen sei, daß die Braut (später das Brautpaar) einen beliebig erwählten Dritten, den „gekorenen Vormund“, damit betraut habe, die Tradition zu vollziehen. Durch diese Construction bahnt sich Sohm in überraschender Weise den Weg nicht nur zum Verständnis der im späteren Mittelalter so häufigen „Laientrauung“, d. h. der Zusammengebung des Brautpaars durch einen beliebigen Dritten, sondern auch zum Verständnis des um dieselbe Zeit geschehenen Ueberganges der Trauung in die Hand der Geistlichkeit. Diese Sohm'sche „Selbsttrauung“ ist nun freilich von ihm nicht positiv durch Quellenzeugnisse erwiesen, sie ist eben nur eine begriffliche Substruction, um die von den Quellen bezeugten Thatbestände verstehen zu lassen. Jedenfalls erklärt sie die Laientrauung und das erste Auftreten der kirchlichen Trauung genügender, als die von Friedberg zum Verständnis herangezogenen „Fürsprecher“ des lombardischen Rechts. Aber all' diese höchst verdienstlichen Untersuchungen Sohms sind ihm selber die Nebensache. Den Hauptnachdruck legt er darauf, daß er zuerst das juristische Verhältnis von Verlobung und Trauung zu einander richtig erkannt habe. Nämlich Verlobung sei *Eheschließung*, Trauung *Ehevollzug*. Die erstere begründe das eheliche vinculum, das Treuverhältnis, die *negativen* Wirkungen der Ehe, die letztere dagegen das eheliche Gemeinschaftsleben, die *positiven* Ehewirkungen. Wir können bei dieser Deduction Sohms nur bedauern, daß er den Satz, den er im Schlußkapitel seiner zweiten Schrift aufgestellt hat, nicht von Anfang an als Richtschnur und als eine Art Warnungszeichen, nicht über's Ziel hinauszuschießen, vorangestellt hat, nämlich den schon oben von uns erwähnten Satz: „Das deutsche Recht kennt keine Eheschließung in unserem Sinne, d. h. keinen Rechtsact, welcher die rechtlich vollkommene Ehe durch sich und durch sich allein hervorbringt. An Stelle dessen, was wir Eheschließung nennen, stehen *zwei* Vorgänge, Verlobung und Trauung.“ Es war daher ein zum mindesten misverständliches Verfahren, wenn nun trotzdem Sohm der Verlobung für sich allein und zwar derselben im Gegensatz zur Trauung den Namen Eheschließung vindicirte.

Viel annehmbarer ist es, wenn er sie in seiner zweiten Schrift „den Legitimationsgrund“ für die Ehe, oder „das rechtliche Fundament, auf welchem die rechtlich vollkommene Ehe erst *späterhin* sich aufbaut“ (Trauung und Verlobung, S. 140. 141) genannt hat. Was er bewiesen hat, ist nur dieses, daß die Verlobungen wirkliche Rechtsgeschäfte waren, durch welche also auch eine rechtsgültige Gebundenheit des Willens der Brautleute erfolgte. Das Erheblichste, was er in dieser Richtung aus den Quellen nachgewiesen hat, ist wol dieses, daß derjenige, welcher die Verlobte eines andern als sein Weib heimgeführt hatte, gezwungen werden konnte, sie ihrem ersten Bräutigam zurückzugeben (vgl. a. a. O., S. 25 ff.); daß also eine bereits consummirte Ehe einem voraufgegangenen Verlöbnis weichen mußte. Dieser Nachweis ist daher z. B. für v. Scheurl entscheidend, in der Bezeichnung der deutschen Verlobung als Eheschließung auf Sohms Seite zu treten (Erlanger Zeitschr. f. Prot. u. Kirche, November 1876, S. 247). Umgekehrt ist für Bierling der Umstand, daß die Verlobung an sich den Bräutigam nicht berechtigte, einseitig von dem mundium Besitz zu ergreifen, sondern er vielmehr als *Entführer* gegolten haben würde, wenn er wider Willen des Vormundes die Braut hätte heimführen wollen, hinreichend gegen die Bezeichnung der Verlobung als Eheschließung zu protestiren (Deutsch-evang. Blätter 1876, S. 121). Der Name Eheschließung will eben auf das durch die Verlobung begründete Verhältnis nur mit sehr erheblichen Limitationen zutreffen. Sie ist allerdings viel mehr als die moderne Verlobung und die Verlobung des römischen Rechtes; sie ist nicht nur ein *Ehevorbereitungsact*, sondern die erste Stufe der Eheschließung selbst. Man mag sie mit eben so viel Recht als ein matrimonium imperfectum bezeichnen, als man etwa das Fundament eines neu zu bauenden Hauses als eine domus imperfecta bezeichnen möchte. So viel darf als Ergebnis der bisher geführten Verhandlungen bezeichnet werden, daß *gegen Sohm* sich erwiesen hat, daß die deutsche Verlobung den kanonischen sponsalia de praesenti *nicht gleichwerthig* war — freilich auch nicht den sponsalia de futuro. Aber, fügen wir hinzu, die Rechtsentwicklung konnte gar wohl dahin führen, sie als den ersteren gleichwerthig zu *behandeln*.

2. Die Reception der kirchlichen Trauung in Deutschland.

Das Urtheil Friedbergs, die kirchliche Feier bei Anlaß neu geschlossener Ehen sei bis in's 12. Jahrhundert hinein niemals ein Act der Eheeingehung, sondern immer nur der Eheheiligung, des Ehebekenntnisses und der Ehebestätigung gewesen, so daß also die Ehe stets schon vorher vorhanden gewesen sei (und zwar, wie wir hinzusetzen können, nicht nur de jure vorhanden, sondern sehr häufig auch schon de facto durch hinzugetretene copula carnalis) ist von Sohm durchaus acceptirt und bestätigt worden. „Es gab (in der ältesten christlichen Kirche) keine kirchliche Trauung, noch überhaupt eine kirchliche Form der Eheschließung, sondern nur den Kirchgang des neuvermählten Ehepaares . . . Die ganze kirchliche Handlung enthielt nichts, was auf die juristische Seite der Ehe sich bezogen hätte. Sie war nur Gottesdienst, und die geschlossene Ehe nur ein Anlaß gleich anderen Vorgängen des Familienlebens, zum Gottesdienst zu kommen und dort vor Gott und seiner Gemeinde dankend, betend und um Segen bittend zu erscheinen. Der Gang zur Brautmesse war nur ein Gang zur Kirche, nicht ein Gang zur Schließung noch zur Vollziehung der Ehe." (Recht d. Eheschl., S. 157.) — Wesentlich anders urtheilt dagegen Cremer über die kirchliche Feier. Nach seiner Meinung hat es sich von Anfang an um kirchliche Eheschließung gehandelt. Christliche Nupturienten wollen eben nicht selber ihre Ehe schließen, sondern Gott soll durch den Dienst des Amtes ihre Ehe schließen. So sehe schon Tertullian ganz deutlich die Sache an, wie sein „ecclesia conciliat, pater rato habet" ausweise. Wenn die Alten von Benediction reden, so ist das in Cremers Augen wesentlich ein Copulationsact, da für die Nupturienten wie für die Kirche erst durch die priesterliche Benediction das Eheband zwar nicht rechtlich, aber doch sittlich abschließend geknüpft worden sei. Er redet daher auch in Bezug auf die ältesten Ritualien (die wir nicht mehr kennen) von einem „Spruch" der Kirche, einer „im Namen Gottes ertheilten Antwort an die Nupturienten", durch welche der kirchliche Eheschluß erfolgt sei (Trauung, S. 14—17). Von einer Reception der kirchlichen Trauung im Mittelalter kann also auch für

ihn gar nicht die Rede sein, sondern nur von einem Zeitpunkte, von welchem an der stets geübten kirchlichen Trauung die Nebenbedeutung zugefallen sei, auch zugleich rechtliche und nicht nur kirchliche Eheschließung zu sein a. a. O., S. 33. Aus der deutschen Trauung sei zwar die noch gegenwärtig übliche Form der kirchlichen Trauung erwachsen, aber nicht die Trauung selbst. Denn von Anfang an sei das die Bedeutung der kirchlichen Feier gewesen, daß in ihr die Ehe als Gottesstiftung und Gottesgabe erbeten und gegeben worden sei (Evang. K.-Z. 1876, S. 357. 358). Es scheint uns ein Fehler in den Deductionen Cremers zu sein, daß der von ihm zu Grunde gelegte Begriff der Trauung, der sich durch sein Buch von Anfang bis zu Ende hindurchzieht, in den allerverschiedensten Oscillationen des Ausdruckes und des Gedankens vorgetragen wird, so daß es schwer wird zu formuliren, was er eigentlich ausdrücken will. Bald sagt er: die Kirche ist es, die durch den Dienst des Amtes die Ehe schließt; die kirchliche Trauung begründet die Ehe als Gottesstiftung; in der kirchlichen Feier wird die Ehe als Gottesgabe gegeben. Bald definirt er: die Trauung sei nicht Eheschließung, sondern Heiligung der Eheschließung; die Kirche mache die Ehe nicht, sie habe nichts weiter zu geben als das Zeugnis von der Ehe. Dann definirt er dies Zeugnis von der Ehe wieder als ein „die Ehe Zusprechen" und als ein „die göttlich gestiftete Ehe Zuerkennen". Er betont auf's stärkste, in der kirchlichen Trauung werde realiter etwas gegeben, mitgetheilt; aber das, was gegeben werde, ist ihm das eine Mal das Wort Gottes von der Ehe, das andere Mal die Ehe selbst; bald ist es ihm die Vergewisserung der göttlichen Zusammenfügung, bald diese Zusammenfügung selbst. Aus dieser Unklarheit kommen wir in all seinen Ausführungen nicht heraus. Wir kommen absolut nicht zur Entscheidung darüber, ob wir die eine oder die andere Reihe von Ausdrücken als seine eigentliche Meinung fassen sollen; ob wir als Quintessenz seiner Meinung sagen dürfen, die Trauung sei der Act, kraft dessen Gott den einzelnen Ehebund stifte, oder der Act, in welchem die Kirche Zeugnis gebe von der Stiftung Gottes, die auch dem einzelnen Ehebündnisse gelte. Er sagt eben Beides und wird sich doch nicht verhehlen, daß das zwei ganz ver-

schiedene Auffassungen der Trauung wären. Jedenfalls sehen wir, daß Cremer dem Worte Eheschließung eine ganz neue Bedeutung gegeben hat. Sonst versteht man darunter einen Act, der die Ehe begründet, der den Bestand der Ehe erzeugt. Aber dagegen verwahrt er sich nachdrücklich. Christliche Eheschließung ist ihm ein rein ethischer Begriff. Es ist ihm von Seiten des Menschen das Bedürfnis, sich von Gott zusammengeben zu lassen, die Ehe aus Gottes Hand zu empfangen, und von Gottes Seite diese Ehegabe selbst. Allein abgesehen von dem Bedenken, das wir gegen diesen Sprachgebrauch äußern müssen (man denke an die ähnlichen Redewendungen: Frieden schließen, ein Bündnis schließen), müssen wir dagegen protestiren, daß dieser „ethische" Begriff nun von ihm selbst beständig auf den liturgischen Act der Trauung übertragen wird. So wenig sich der ethische Begriff „christliche Eheführung" mit irgend einem liturgischen Acte decken kann, ebenso wenig der einer „christlichen Eheschließung". Er sagt ja ausdrücklich, christliche Eheschließung heiße nicht Schließung einer christlichen Ehe, sondern christliche Schließung der Ehe. Aber, fragen wir wieder, sind das identische Begriffe: christliche Schließung der Ehe und Trauung?

Kehren wir nach dieser Abschweifung zu dem Bilde zurück, das Cremer von der kirchlichen Feier in der alten christlichen Kirche entworfen hat, so müssen wir urtheilen, daß er aus den rhetorisch überschwänglichen Worten des Tertullian viel zuviel in die Benedictionsfeier der alten Kirche hineingetragen hat. Wir stellen seinem Bemühen, der alten Kirche eine „Trauung" zu imputiren, die nüchternen Worte von Scheurls entgegen: „Die christliche Kirche führte in ihrer ersten und besten Zeit für die Eingehung der Ehe eine kirchenamtliche Handlung nicht ein, was sie deshalb ungehindert hätte thun können, weil die weltliche Rechtsordnung die Art und Weise der Eingehung der Ehe ganz dem Belieben der Einzelnen überließ. Sie beschränkte sich darauf, Einholung des Raths des Bischofs für die Verlobung (daraus wird bei Cremer eine ‚Sanction des Vorhabens, welche die Betreffenden der göttlichen Sanction gewiß macht'), Verkündigung des Vorhabens der Eheschließung an die Gemeinde und einen Kirchgang der neuen Eheleute nach der Eingehung der Ehe zu fordern, und bei diesem durch den Bischof dem

Ehepaar den Segen ertheilen zu lassen. Einen Trauact kannte sie überhaupt nicht, am wenigsten also einen eheschließenden. Denn die conciliatio matrimonii, von welcher die bekannte Stelle Tertullians spricht, kann bei unbefangener Auslegung gewiß nur von der berathenden Mitwirkung des Bischofs bei der Verlobung verstanden werden." (a. a. O., S. 249.) Von einem „Spruch der Kirche", der die göttliche Sanction ertheilte, wissen wir absolut nichts. Wir wissen von einer εὐλογία oder benedictio, aber das ist nicht eine Eheschließung, sondern der Segen über eine geschlossene Ehe. Die göttliche Stiftung hat sie zu ihrer Voraussetzung, aber sie stiftet die Ehe nicht. —

Es muß ferner Cremer Unrecht gegeben werden, wenn er sich so energisch dagegen wehrt, anzuerkennen, daß die Trauung durch den Geistlichen, als sie im 13. Jahrhundert auftauchte, zunächst ein völlig außerkirchlicher Act war (Trauung, S. 42. 113). Sohm hat den ursprünglich außerkirchlichen Charakter der Trauung durch den Priester vor der Kirchthür außer allen Zweifel gestellt. Es ist eine der trefflichsten Partien, für den Theologen ohne Zweifel die interessanteste, in seiner Arbeit, Abschnitt V, in welchem er nachweist, wie die Kirche in einem allmählichen Fortschritt die weltliche Trauung ihrer Benediction immer mehr genähert hat; wie es ihr im 10.—12. Jahrhundert gelungen ist, die Laientrauung vor die Kirchthür zu ziehen, so daß diese zwar noch nach wie vor durch den Laien, den Geschlechtsvormund der Braut, vollzogen wurde, aber doch bereits zu einer Trauung coram parocho geworden war; wie dann die Kirche im 13. Jahrhundert, entsprechend der Umwandlung, welche dem weltlichen Traurecht widerfahren war, indem die Uebertragung des mundium aufgehört hatte, Rechtsinhalt der Trauung zu sein, und indem die Vollziehung des Trauacts nicht mehr an die Person des „geborenen Vormunds" geknüpft war, sondern von einem beliebigen Dritten vorgenommen werden konnte, — die Trauung zu einer Function des parochus selbst hat machen können. So wurde die kirchliche Feier aus einer juristisch gleichgültigen durch den ante portas ecclesiae vollzogenen Trauact eine juristisch relevante. Die kirchliche Feier ist nun eine zweitheilige. Der Act vor der Kirchthür ist eine nichtkirchliche Handlung,

obgleich sie vom Geistlichen vollzogen wird. Der darauf folgende Act in der Kirche ist eine rein kirchliche Handlung, ist aber eben Segnung und nicht Trauung. Mit welchem Rechte Kliefoth diese gedoppelte Handlung eine Handlung „aus einem Gusse" genannt hat, ist daher allerdings schwer erfindlich. Und diese Zweitheilung hat sich auch in der evangelischen Kirche länger und in weiterem Umfange erhalten, als man gewöhnlich angenommen hat. Nicht nur, daß Luthers Traubüchlein diese Theilung bewahrt hat, sondern sie findet sich auch noch in einer ganzen Reihe von Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts und ist noch für die Mitte des 17. Jahrhunderts z. B. durch das Kirchenbuch D. Philipp Hanens, Magdeburg 1647 (3. Tractätlein, S. 99), nachweisbar. Zugleich erhellt aus dem von Sohm nachgewiesenen Thatbestande, daß die Trauformel ego conjungo vos, die Form des Zusammengebens oder Zusammensprechens, ursprünglich einen juristischen Inhalt hat, obgleich sie ein kirchliches Gewand trägt. Nicht der von Cremer entwickelte Gedanke einer Ehegabe oder Ehestiftung aus Gottes Hand durch den Diener der Kirche hat diese Trauformel erzeugt, sondern sie ist der Ausdruck für die traditio puellae nach deutschem Recht. Es muß freilich auch die Ansicht derer corrigirt werden, welche die Entstehung dieser Trauformel aus der römischen Sacramentslehre erklären wollten (wie ich selbst Stud. u. Krit. 1874, S. 734 gethan hatte). Ein Zusammenhang zwischen beidem findet allerdings statt, aber nur in der Weise, daß die priesterliche Copulation das Aufkommen jener Theorie begünstigt hatte, nach welcher der Priester als minister sacramenti auch für das Ehesacrament bezeichnet wurde. Daß diese bei den italienischen und im allgemeinen auch bei den deutschen Theologen der römischen Kirche verpönte Theorie im Mittelalter thatsächlich einer weiteren Verbreitung sich erfreut hat, beweist wol zur Genüge der von Sohm (Recht der Eheschließung, S. 70) citirte Beschluß eines Concil. Magdeb. vom Jahre 1403, der die Trauung durch einen Laien verbietet „cum laicis sacramentorum administratio penitus sit interdicta" [1]).

---

[1]) Werthvolle Notizen darüber, wie beharrlich die Theologen der gallikanischen Kirche diese Theorie festgehalten haben, hat Friedberg (Recht

Es ist also mit Sohm zu constatiren, daß die Trauung durch den minister ecclesiae ursprünglich und wesentlich ein nicht kirchlicher, sondern ein Rechts-Act war. Freilich werden wir ebenso der weiteren Darstellung Sohms Recht geben müssen, wenn er behauptet, daß dieser außerkirchliche Act sich allmählich naturgemäß in eine geistliche Handlung umsetzte. Ebensowohl in den Augen der Brautleute, wie für die Anschauung der Kirche mußte sich die Sache so gestalten, daß „der Geistliche nicht im Auftrage der Familie oder des Brautpaares, sondern im Auftrage Gottes in die Trauung eintrat, um ehelich zu verbinden, was Gott zusammengefüget hat". Es erwuchs aus dem rein rechtlichen ein zugleich religiöser Trauungsbegriff. Und das um so mehr, als unter dem Einfluß des kanonischen Rechtes die Bedeutung der Trauung für das Recht erheblich abgeschwächt und modificirt wurde. In allen Fällen, wo sponsalia de praesenti vorlagen, verblieb dem Trauact nur noch die Bedeutung, diese — oft heimlich geschlossenen — Verlöbnisse öffentlich und beweisbar zu machen. Als unbedingt nothwendig betrachtete das kanonische Recht nur sponsalia und die darauf folgende Consummation durch copula carnalis. Kirchliche Trauung galt zwar als der geordnete Weg in den Ehestand hinein, aber nicht als rechtsnothwendig. Die Rechtswirkungen der Trauung gingen auf das Beilager über. Die Bedeutung der Trauung für das Recht reducirte sich (außer in den Fällen, in welchen die als eheschließend angesehenen sponsalia de praesenti mit dem Trauact verschmolzen waren) dahin, daß sie ein Beweismittel für die

der Eheschließung, S. 546. 547) gegeben. Wir können dem dort Angeführten noch hinzufügen, daß noch Papst Benedict XIV. nicht wagte, in der darüber zwischen den gallikanischen Theologen auf der einen Seite und den deutschen und italienischen auf der andern (als Vertretern der Lehre, daß die Nupturienten selbst ministri sacramenti seien) geführten Controverse zu entscheiden: „Episcopis sit persuasum, utramque (opinionem) esse probabilem suosque habere magnae autoritatis patronos, atque inde non decere discant, ut ipsi judicis partes assumant quaestionemque definiant, de qua Ecclesia nihil adhuc pronunciavit, sed Theologorum disputationi permisit." (Synod. dioces. VII. 28. 9 bei Lanzerini de sancto matrimonii sacramento, Bononiae 1773, p. 68.)

zuvor vollzogene eheschließende Verlobung wurde. Die Trauung wurde also Ehebestätigung, weshalb auch in den Ritualien das ego conjungo mehrfach mit einem ego confirmo vertauscht wurde. Und diese Ehebestätigung galt dann, kirchlich betrachtet, als eine auch kirchliche Anerkennung des Ehebündnisses, als ein Zeugnis, daß die eheliche Verbindung nach göttlichem Rechte zu Recht bestehe, daß sie von Gott zusammengefügt sei.

3. Die Eheschließung nach kanonischem Recht.

Bis zu dem Erscheinen der Sohm'schen Schrift über das Recht der Eheschließung war über die Bedeutung der kanonischen Sponsalienlehre eine Meinungsverschiedenheit kaum vorhanden gewesen. Die Definition, welche z. B. v. Strampff in seiner Arbeit („Luther über die Ehe", Berlin 1857, S. 287) gegeben hatte: „Die gegenseitige Zusage, die Ehe künftig schließen zu wollen, heißt sponsalia de futuro. Den Gegensatz derselben bilden die sponsalia de praesenti, die wechselseitige Erklärung, die Ehe gegenwärtig eingehen zu wollen, wodurch die Ehe wirklich, obschon formlos, geschlossen wurde" — war die allgemein anerkannte. Ebenso allgemein galt als ausgemacht, was Friedberg gelehrt hatte, daß diese kanonische Sponsalienlehre in den Gedanken des römischen Rechtes ihren Ursprung habe. Sponsalia de futuro wurden allgemein dem römischen consensus sponsalitius, der eine spes nuptiarum futurarum ist, gleichgestellt, und ebenso sponsalia de praesenti dem consensus nuptialis; von diesem letzteren allein sollte dann der Satz gelten consensus facit nuptias. Genauer hat sich Friedberg in seiner Replik gegen Sohm über seine Auffassung der Sponsalienlehre geäußert. Sponsalia de futuro seien lediglich Verlöbnisse von einem ganz andern rechtlichen Inhalt als die Eheschließung, sponsalia de praesenti dagegen der vollgültige Eheabschluß, in keiner Weise das, was wir unter Verlobungen verstehen. Sie seien gewöhnlich im Trauact zum Vollzug gekommen, so daß es wesentlich dasselbe sei, ob man sage, Ehen seien durch sponsalia de praesenti oder seien durch kirchliche Trauung geschlossen worden. „Die Trauung begründet regelmäßig die Ehe" (a. a. O., S. 35). Auf S. 43 sagt er dann freilich wieder, sponsalia de praesenti

hätten für gewöhnlich noch nicht das eheliche Zusammenleben herbeigeführt, sondern erst die kirchliche Trauung. Er denkt also doch wol beides als zwei für gewöhnlich zeitlich *getrennte* Vorgänge. Betreffs der Anwendung dieser kanonischen Lehre auf die deutschen Verhältnisse urtheilt er ferner, eine deutsche Verlobung habe, wo sie überhaupt getrennt von der Trauung vorgekommen sei, als sponsalia de futuro, dagegen die deutsche Trauung als sponsalia de praesenti behandelt werden müssen. Ganz anders Sohm. Nach ihm wurzelt die kanonische Sponsalienlehre durchaus in den Anschauungen des *deutschen* Rechts. Das kanonische Recht habe ursprünglich nur *eine* Verlobung gekannt, und das sei die Verlobung-Eheschließung des deutschen Rechts. Die durch Alexander III. in das Recht eingeführte Distinction zweier Sponsalien habe nicht zwei verschiedene Vorgänge und Rechtsverhältnisse zur Grundlage, sondern sei nur eine künstlich eingetragene diverse Behandlungsweise ein und desselben Rechtsvorganges. Beide Sponsalien seien wesentlich *identisch*: sie seien beide *Verlobungen*, in so fern das eheliche Gemeinschaftsleben mit ihnen (ordnungsmäßig) nicht seinen Anfang nahm; sie seien beide *Eheschließungen* in Anbetracht ihrer Bedeutung für das Recht. Der Unterschied zwischen beiden sei nur der, daß, wenn zufällig in dem einen Verlöbnis verba de futuro (accipiam te), in einem andern verba de praesenti (accipio te) gebraucht waren, das kanonische Recht das erstere als ein leichter lösliches Verhältnis behandelt habe, als das letztere. Die Distinction sei eine durchaus künstliche, dem Rechtsbewußtsein des Volks fremde gewesen; treffend habe sie daher Luther als „lauter Narrenspiel" gegeißelt. Sponsalia de futuro seien also gleichfalls Eheschließungen gewesen, die aber bis zu dem Moment ihrer Consummation durch copula carnalis in einer gewissen Rechtsunsicherheit, so zu sagen in der Schwebe geblieben seien. Ich darf es nicht wagen, in einer Frage entscheiden zu wollen, zu deren Beurtheilung ein umfängliches Studium des kanonischen Rechts und seiner Entwicklungsgeschichte gehört. Die Erörterung über die Vorfragen, in welchem Verhältnisse das decretum Gratiani zu der Summa des magister Rolandus stehe, und was hiebei weiter in die Discussion gezogen ist, das müssen wir durchaus der Unter-

ſuchung unſrer Kanoniſten anheimgeben. Ueber den Streit ſelbſt aber, was sponsalia de futuro und de praesenti geweſen ſeien, glauben wir folgendes Ergebnis conſtatiren zu dürfen: Die Sohm'ſche Faſſung der sponsalia de futuro als identiſch mit den sponsalia de praesenti iſt als allgemein zurückgewieſen zu bezeichnen. Daß die erſteren mit der deutſchen Verlobung nichts zu thun haben, ſondern die getreue Wiedergabe des römiſchen Verlöbniſſes ſind, erhellt nicht nur aus der beſtändigen Berufung des corpus juris canonici auf die Definitionen des römiſchen Rechts, ſowie aus ihrer Bezeichnung als tractatus de matrimonio contrahendo, ſondern auch aus der Thatſache, daß, wo sponsalia per verba de futuro vorangegangen waren, hernach eine zweite desponsatio per verba de praesenti nachfolgen konnte. Das wäre ja aber gar nicht möglich, wenn jene bereits Eheſchließung geweſen wären, vgl. Corpus juris canonici (ed. Richter) II, p. 642. 643: „quidam nobilis cuidam mulieri nobili de contrahendo matrimonio fidem dedit quibusdam praesentibus et se cum ea infra biennium per verba de praesenti contracturum . . . firmavit"; nun will derſelbe in's Kloſter gehen und weiß nicht, wie er ſich verhalten ſoll. Darauf wird entſchieden: tutius est ei prius contrahere et postea ad religionem migrare si tamen post primam desponsationem copula non dignoscitur intervenisse carnalis." Hier haben wir alſo deutlich zuerſt sponsalia de futuro (fides de contrahendo matrimonio data), darauf folgen sponsalia per verba de praesenti, und das durch dieſe letzteren geknüpfte Eheband wird dann kraft des impedimentum voti solennis wieder aufgelöſt. Nur wenn auf die prima desponsatio die copula carnalis gefolgt wäre, würde — aber nicht durch die desponsatio, ſondern durch letztere — eine conſummirte Ehe erzeugt worden ſein. Denn copula carnalis wird in dieſem Falle als die Realerklärung von sponsalia de praesenti angeſehen. Ebenſo muß die Sohm'ſche Gleichſtellung des kanoniſchen und des deutſchen Rechts nach dem im 1. Abſchnitt Bemerkten als unzutreffend bezeichnet werden. Dagegen kann man ihm darin beipflichten, daß er die sponsalia de praesenti als Verlobungen bezeichnet hat. Denn wir haben ſie

s, wie v. Scheurl treffend bemerkt, als „ein solches Ehever-
echen zu denken, wobei die Herstellung wirklicher Lebensge-
nschaft der Zukunft vorbehalten ist, oder es wenigstens sein
n, so daß also auch nach kanonischem Rechte die Trauung bloßer
lzug der schon geschlossenen ehelichen Verbindung ist, oder es
sein kann; denn die sponsalia de praesenti sind Eheschließung,
nen aber unstreitig vor der Trauung oder Heimführung der Frau
gefunden haben“ (a. a. O., S. 247. 248). In diesem be-
änkten Sinn können sie als Verlobung bezeichnet werden, wenn
dabei nur den rechtlichen Unterschied zwischen ihnen und den
schen Verlobungen nicht aus dem Auge verlieren.

Unser Hauptinteresse bei dieser ganzen Frage ist nun offenbar,
ermitteln, wie sich die Anwendung des kanonischen Spon-
enrechts auf die deutschen Verhältnisse gestaltet hat;
). ob die deutsche Verlobung kirchenrechtlich als sponsalia de
ıro oder als sponsalia de praesenti behandelt worden ist.
ı war ja die deutsche Verlobung nicht ein Vertrag über eine
ıftig zu schließende Ehe, sondern galt als Fundament der Ehe-
ießung selbst. Sie ist wol auch, mit seltenen Ausnahmen, zeitlich
Hochzeitsfeier sehr nahe gerückt gewesen. Man schritt zur
lichen Verlobung erst dann, wenn man auch thatsächlich willens
, den Ehestand zu beginnen. Das Ehevorbereitungsverhältnis
römischen Rechtes war unbekannt und ungebräuchlich. Daher
: es — einzelne besondere Verhältnisse abgerechnet — ganz natur-
äß, die Verlobung den sponsalia de praesenti gleichzustellen.
löbnisse, welche als sponsalia de futuro gemeint waren, kamen
r selten vor. Im allgemeinen galten daher Verlobungen in
utschland sowol in der Ansicht des Volkes wie in der Behand-
g durch die Offizialen als sponsalia de praesenti. Man
gleiche dafür das interessante Zeugnis Luthers, Verlöbnisse per
rba de futuro seien „eitel seltsame Fälle und ungewöhn-
he Geschichten, denn nach gewöhnlicher Weise muß ein
entliches Verlöbnis durch verba de praesenti geschehen“ („Von
esachen“ 1530, bei v. Strampff a. a. O., S. 319). Und eben
hin deutet wol auch die Bemerkung Schneideweins, des Witten-
rger Juristen aus Luthers Zeit, sponsalia de futuro, d. h.

tractatus et consilia de ineundo matrimonio seien in dieser Weise „apud nos“ gar nicht in Gebrauch (s. Allg. luth. K.-Z. 1876, S. 731). „Uxorem duxi“, schreibt Melanchthon von seiner Verlobung, und ebenso meldet er von Agricola's Verlobung: „Noster Isleben uxorem duxit Elsam“ [1]). Die Hochzeit fand in beiden Fällen etliche Wochen danach statt, aber die von der Verlobung gebrauchten Ausdrücke lehren, daß diese als sponsalia de praesenti gedacht ist. Das Kriterium, welches das kanonische Recht zur Unterscheidung aufgestellt hatte, ob nämlich verba de futuro oder verba de praesenti gebraucht worden seien, paßte in seiner Anwendung auf die deutschen Verhältnisse gar nicht; denn das Deutsche „willst du mich zur Ehe haben?“ lautet futurisch und ist doch präsentisch gemeint. So wurde also die Anwendung dieses Kriteriums auf die Verlobungen unter den Deutschen zu einer materiellen Ungerechtigkeit. Somit hatte Luther völlig Recht mit seiner zornigen Bezeichnung dieser Distinctionen als eines lauteren Narrenspiels, — aber er war damit nur im Recht angesichts der Lage der Verlobungsverhältnisse in Deutschland. Dem eigentlichen Sinn des kanonischen Rechts ist er damit nicht gerecht geworden. Und daher war es ein verfehlter Versuch Sohms, von diesen Worten Luthers aus eine gänzliche Umgestaltung der Sponsalienlehre zu versuchen.

4. Luthers Stellung zu Eheschließung und Trauung.

Hier tritt uns eine ganze Anzahl von Controversen entgegen. Zunächst kommt die Stellung Luthers zum kanonischen Recht in Betracht. Friedberg hat in dieser Beziehung sehr abfällig über Luther geurtheilt. Er habe auf der einen Seite die kanonische Doctrin verworfen, und sie anderseits doch wieder in praxi vollständig reproducirt; der einzige Punkt, wo er eine Aenderung vorgenommen habe, habe das immer schon unpraktische Recht zu einem unpraktischen und unbilligen gemacht (Recht der Eheschließung, S. 210). Und auch neuerdings hat er wieder Luthers Stellung zum kanonischen Recht als eine Mischung von Misver-

[1]) Corp. Ref. I, p. 209. 265.

ständnissen und blindem Eifer wider dasselbe charakterisirt (Verlobung u. Trauung, S. 58. 59).

Wir werden Sohm darin beipflichten müssen, daß es gewiß geschichtlich unbegreiflich sei, daß Luther mit seiner kleinen Schrift von Ehesachen mit einem Schlage nicht nur das Eherecht in den Gebieten der lutherischen Reformation, sondern auch in denen der reformirten Kirche, ohne Widerspruch zu finden, ganz neu gestaltet haben sollte (Trauung und Verlobung, S. 110—114). Wir geben Friedberg darin Recht, daß Luther die Bedeutung der kanonischen sponsalia de futuro *verkannt* hat, daß also sein Satz: „jedes öffentliche Verlöbnis stiftet eine rechte, redliche Ehe", allerdings nicht dem kanonischen Rechte gemäß ist — aber zu diesem Misverständnis des Rechtes konnte er nur um deswillen kommen, weil thatsächlich derartige präparatorische Verlöbnisse nicht in Brauch waren; Luther trat daher mit diesem Satz auch nicht mit der Anschauung des ganzen Volkes in *Kampf*, sondern sprach einfach die Ansicht aus, die man allgemein von der Verbindlichkeit und Wirkung des Verlöbnisses hatte. Somit war Luthers Misverständnis des kanonischen Rechtes in diesem einen Punkt ein *für seine Zeit* durchaus unverfängliches. Der Fehler zeigte sich erst dann, als mit einer Veränderung der socialen Verhältnisse das Bedürfnis sich herausstellte, eine präparatorische Verlobung zu schaffen. Der eigentliche Begriff der sponsalia de futuro ist also allerdings bei ihm verloren gegangen, er läßt nur zwei Fälle stehen, in denen er sponsalia de futuro (die dann auch nicht eheschließende Kraft haben) gelten läßt: desponsationes impuberum und desponsationes cum conditione. Jedes andere Verlöbnis ist Eheschließung. Zum Verständnis dieser seiner Thesis (deren *biblische* Begründung besonders aus Matth. 1, 20 er lediglich dem kanonischen Recht selbst entnommen hat) ist es unseres Erachtens von Wichtigkeit, darauf zu achten, wie entschieden er sich das Verlöbnis als zeitlich dem Beginn des ehelichen Lebens *ganz nahe* voraufgehend denkt. „Ich rathe, wenn's Verlöbnis geschehen ist, daß man *aufs allererste* das Beilager und öffentlichen Kirchgang halte. Denn die Hochzeit lang aufziehen und aufschieben, ist sehr fährlich . . . darum soll man's nicht verziehen, sondern nur *flugs* zusammenhelfen."

„Nach dem Verlöbnis soll man nicht lang verziehen mit der Hochzeit . . . man muß Gott um Rath fragen und beten, und darnach bald fortfahren." (Tischr. IV, S. 41. 55. 56 [Ausg. Först.-Bindf.]) Melanchthons und Agricola's Hochzeiten sind seiner Meinung nach viel zu lange nach dem Verlöbnis hinausgeschoben worden, und doch verstrich bei der des Ersteren nur ein Vierteljahr, bei der des letzteren waren nur 6 Wochen dazwischen. Ebenso erscheint es bei den alt-evangelischen Kirchenordnungen — nicht als Verordnung, wol aber als die thatsächliche Voraussetzung, — daß Verlobung, Anmeldung beim Pfarrer, Aufgebot, Hochzeit uno tenore als eine in sich zusammenhängende und zusammengehörige Handlung vorgenommen werden. So hebt beispielsweise in der Cölner Reformation der Abschnitt „Vom Einsegnen der Eheleute" mit den Worten an: „So sich die Leute mit einander vermählt haben, die sollen sich beide zumal, der Bräutigam und die Braut . . . dem Pastor . . . anzeigen" (Richter, Bd. II, S. 47); oder in einer anderen heißt es: wenn Gott Leute zum ehelichen Leben berufen hätte, die sollten postquam inter ipsos aut parentes eorum ita constitutum et ratum fuerit dataque fide firmatum, — also nachdem das Verlöbnis in gültiger Weise geschlossen sei, den Pastor davon benachrichtigen, damit die Gemeinde für sie Fürbitte thäte, so daß nach Ablauf von 3 Wochen das coeptum conjugium solenni ritu absolvatur coram tota ecclesia (a. a. O., Bd. II, S. 157). Die thatsächliche Grundlage für die Lehre der Reformation von der eheschließenden Kraft des Verlöbnisses liegt also ganz wesentlich in dieser engen Verknüpfung von Verlobung und Trauung.

Wo Luther des weiteren das kanonische Recht abgeändert hat, da werden wir ihm im vollsten Maße beistimmen müssen: es ist das seine Reclamirung der Oeffentlichkeit und der Nothwendigkeit des elterlichen Consenses für ein gültiges Verlöbnis. Aber freilich dürfen wir nicht mit Sohm bei diesem Vorgehen Luthers ein Wiederanknüpfen an das deutsche Recht erblicken. Dies spielt überhaupt bei ihm — so weit wir blicken können — gar keine Rolle. Eine Rolle neben dem kanonischen Recht spielt bei ihm sonst nur kaiserliches d. h. römisches Recht. Vgl. für die

Bedeutung, die er dieſem gerade in causis matrimonialibus beilegt, „Von Eheſachen“ 1530, bei v. Strampff, S. 314; Tiſchr., Bd. IV, S. 57. 99. Ferner die Vorrede zu der Schrift des Joh. Brenz „Von Eheſachen“, die Luther dazu geſchrieben hat. Und dieſe Brenz'ſche Schrift ſelbſt (Wittenberg, Georg Rhaw, 1531) führt kurz und bündig aus, für die Juden ſei Moſis Geſetz, für die Papiſten kanoniſches, für die Chriſten in deutſchen Landen dagegen kaiſerliches Recht in Eheſachen gültig. In der Lehre von der eheſchließenden Kraft der Verlobung laſſen die Reformatoren ſich freilich von den Anſchauungen des römiſchen Rechtes *nicht* beeinfluſſen. Es iſt intereſſant — und eine Beſtätigung für das vorhin über die in Deutſchland üblichen Verlobungen Bemerkte —, daß Brenz in der angeführten Schrift *gar keine* Claſſification der Verlöbniſſe aufſtellt. *Er kennt nur eine Art*, und dieſe („Handſtreich“ oder „die Ehe verheißen“) iſt ihm gleichbedeutend mit „ein Eheweib nehmen“ [1]).

Friedberg und Sohm ſind ferner über Luthers Traubüchlein mit einander in Streit gerathen. Die Worte in der Vorrede: „Solches alles laſſe ich Herrn und Rath ſchaffen und machen, wie ſie wollen; es gehet mich nichts an. Aber *ſo man uns begehret*, für der Kirchen oder in der Kirchen, ſie zu ſegnen, über ſie zu beten, *oder ſie auch zu trauen*, ſind wir ſchuldig, dasſelbige zu thun“ — haben zu den allerverſchiedenſten Deutungen Anlaß gegeben. Friedberg deutet das „man“, von welchem das Begehren

---

[1]) Auffallend iſt allerdings die Lehre *Brenz'*, was zu thun ſei, wenn ein Verlobter nach dem Verlöbnis ſeinen Sinn ändert und die geſchloſſene Ehe nicht *vollziehen* will. Das altproteſtantiſche Eherecht mußte conſequenterweiſe in ſolchem Falle den Ehevollzug durch Trauung und Heimführung zwangsweiſe herbeizuführen ſuchen. Ganz anders Brenz: „So eine Tochter Einem vertrauet iſt und er im ſelben Lande wohnt, führt ſie jedoch nicht zur Kirchen, ſo ſoll die Vertrauete 2 Jahre ſtill ſtehen und hinzwiſchen den Kirchgang und Beſtätigung der Ehe erfordern; — will er aber nicht, ſoll es ihr unſträflich ſein, ſo ſie ſich anderswo verheirathet.“ Alſo ſtatt eines Zwanges zur Trauung, Auflöſung des Verhältniſſes, wenn der eine Theil es löſen will. Das iſt ein durchaus moderner Satz und im Syſtem jener Zeit eine Inconſequenz.

ausgeht, aus den vorangehenden Worten auf den Staat oder die Obrigkeit. Er folgert ferner aus den Worten die juristische Unwesentlichkeit der Trauung (Verlobung und Trauung, S. 61. 62). Andere haben den Worten entnehmen wollen, Luther unterscheide hier deutlich die Trauung als eine rein civile, in obrigkeitlichem Auftrage zu vollziehende Eheschließungshandlung von dem rein kirchlichen Segnen und Beten. Sohm wiederum hält die Brautleute selbst für die Begehrenden und meint hier den Beweis zu haben, daß die deutsche Trauung dem Bewußtsein jener Zeit noch klar vorschwebe. Die Brautleute begehren vom Geistlichen die Trauung, damit tritt dieser in die Rolle des Vormundes ein, und als „gekorener Vormund" giebt er die Braut dem Bräutigam auf Treue — und eben diese Trauhandlung sei das juristisch Wesentliche an der gesamten kirchlichen Handlung. In einem Stücke hat dann Sohm seine Ansicht modificirt: der lateinische Text des Traubüchleins hat nämlich nichts von der im deutschen Texte anscheinend indicirten Loslösung des Wortes „trauen" von „segnen und beten"; die Worte sind ganz sorglos wiedergegeben durch copulemus, benedicamus aut oremus; trauen und segnen sind also nicht gegensätzlich, sondern als verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache verstanden. Als Wechselbegriff will nun freilich Sohm keineswegs die Ausdrücke verstanden wissen, sondern er will nur das daraus entnehmen, daß für Luther das Trauen selbstverständlich zur kirchlichen Handlung mitgehöre. — Wer ist denn nun aber als Subject zu dem „man begehret" gedacht? Das ist unzweifelhaft, daß Luther hernach in derselben Vorrede mehrfach von dem Begehren der Brautleute redet und also die kirchliche Handlung von diesem Begehren abhängig macht, und wenn Sohm etwa meint, diesen Gedanken zuerst bei Luther entdeckt zu haben, so wäre das freilich eine Täuschung (vgl. z. B. Jacoby, Liturgik Luthers, S. 329). Ob aber auch in dem in Frage stehenden Satze die Beziehung des „man" auf die Brautleute richtig sei, ist uns trotz der erneuten Beweisführung und der Berufung auf den lateinischen Text fraglich geblieben. Er müßte dann consequenterweise in dem nachfolgenden Satze: „die es gestiftet haben, daß man Braut und Bräutigam zur Kirche führen soll", die Brautleute selber für

die erklären, die solches gestiftet haben. Richtiger scheint es uns, da in den vorangehenden Worten die mancherlei Hochzeitssitten und Volksbräuche beschrieben sind, zu dem „man begehrt“ das ganz allgemein gefaßte Subject „die gute fromme Volkssitte“, die von den Vätern „gestiftete“ löbliche Gewohnheit, zu suppliren.

Was versteht denn nun Luther unter „trauen“? Das darf als ein festes Ergebnis der in den letzten Jahren geführten Controverse bezeichnet werden, daß es ein Irrtum war, wenn man früherhin öfters Trauung und Segnung in der Weise entgegengestellt hat, daß erstere, als eine wesentlich civile Handlung, der Act der Eheschließung sei, letztere dagegen die kirchliche Weihe der Ehe bedeute. Das haben Friedberg und Sohm übereinstimmend klargestellt, daß für Luther wie für die altprotestantische Kirche der Eheschließungsact in dem öffentlichen, durch elterlichen Consens bekräftigten Verlöbnis liegt, daß es stets bereits geschlossene Ehen sind, für welche die kirchliche Trauung begehrt wird, daß es — rechtlich betrachtet — stets neue Eheleute sind, die zur Trauung kommen. Auch darin treffen noch beide Juristen zusammen, daß sie die Trauung als Ehebestätigung bezeichnen. Treffend entwickelt Sohm diesen Begriff (Recht der Eheschließung, S. 226—228). In der Trauhandlung geschehe zunächst die Bestätigung der in der Verlobung geschlossenen Ehe durch die Brautleute selbst, indem diese ihre Eheverbindung öffentlich bekennen. Aber es finde zugleich auch vonseiten des Geistlichen eine Bestätigung statt, nicht nur als amtliche Constatirung; er übe nicht nur passive, sondern auch active Assistenz. Seine Bestätigung bedeute zugleich eine kirchliche Zustimmung oder Approbation, auf Grund deren dann der göttliche Segen ertheilt werde. Aber damit, meint Sohm, sei der Begriff der Trauung keineswegs erschöpft, — und darin schlägt er nun einen ihm völlig eigentümlichen Weg ein: die Trauung sei bei Luther außerdem noch die alte deutsche Trauung; „in ungebrochenem Zusammenhange mit den Ueberlieferungen des altdeutschen Rechtes tritt der Geistliche, in der Rolle des alten Vormundes, als gekorener Trauungsvormund auf, welcher, das Eheversprechen erfüllend, die verlobte Braut thatsächlich der Gewalt und der Lebensführung des Bräutigams auf Treue übergibt. Die Trauung

Luthers ist eine Trauungshandlung mit Trauungsform" (a. a. O., S. 229). Wenn Sohm uns darauf aufmerksam macht, in welch ungebrochenem Zusammenhange die Formen der alten deutschen Trauung sich von Jahrhundert zu Jahrhundert fortgeerbt haben, so nehmen wir solchen Nachweis dankbar an; aber wenn er behaupten will, die Trauung Luthers sei auch inhaltlich noch durchaus die alte deutsche Trauung, so fragen wir verwundert nach den Beweisen dafür. Sein Beweis ist wesentlich nur der eine, daß nicht nur Luther, sondern auch eine große Reihe lutherischer Kirchenordnungen die kirchliche „Einsegnung" oder „Einleitung" der neuen Eheleute auch mit dem Namen „zusammengeben", „tho hope geven", benennen. Aber was beweist das, nachdem wir (durch Sohm selbst) erfahren haben, daß bereits im Mittelalter die alte deutsche Trauung ihre ursprüngliche Bedeutung immer mehr abgestreift und verloren hat (a. a. O., S. 174—176)? Es ist das also ein ähnlicher Beweis, als wenn wir aus dem Umstande, daß bis zum Ende des Mittelalters die Verlobung vielfach den Namen „Kauf" behalten hatte, folgern wollten, sie sei wirklich auch zu jener Zeit noch das alte Kaufgeschäft vergangener Jahrhunderte gewesen. Die alten Trauformen haben sich vererbt, der alte Name ist in allgemeinem Gebrauch geblieben, aber kein Mensch denkt in Luthers Tagen bei dem trauenden Geistlichen noch an den „gekorenen Vormund", kein Mensch definirt die Trauung noch als traditio puellae, sondern wer ihren Inhalt ausdrücken will, der nennt sie Ehebestätigung.

Aber wie Sohm sich mit dem Begriff einer kirchlichen Ehebestätigung oder Approbation nicht begnügen mag und daher Rechtsanschauungen einer entschwundenen Zeit in die Trauung hineinzulegen sucht, so fühlt sich auch Cremer von dem bezeichneten Trauungsbegriff nicht befriedigt. Er meint, gerade Luther habe mit schlagendem Wort den eigentlichen Inhalt und in ihm die Bedeutung des kirchlichen Actes hervorgehoben, daß derselbe nämlich christliche Eheschließung sei, also daß durch den Dienst des Amtes die Ehe geschlossen, das Band zwischen den Eheleuten gebunden werde. Denn Luther schreibe: „Wer ein ehelich Gemahl nimmt nach solchen [kaiserlichen] Rechten, dem kann ein Pfarrherr mit fröhlichem Herzen sagen oder urtheilen, daß er es

mit gutem Gewissen, mit Gott und mit Ehren habe" (a. a. O., S. 68. 89). Aber wie? Das ist doch etwas ganz anderes, jemandem urtheilen, bezeugen, daß er, weil er sein Weib ordnungsmäßig, in Uebereinstimmung mit göttlichem und weltlichem Recht, in dem Verlobungsact sich genommen hat, nun auch mit gutem Gewissen, mit Gott und mit Ehren haben und sein eigen nennen könne, als die Ehe jemandes in Gottes Namen schließen! Luthers Worte setzen die in Gottes Namen geschlossene Ehe voraus und stellen dem Geistlichen die Aufgabe, Zeugnis zu geben, das Urtheil zu fällen, daß die Betreffenden in gottgestiftetem Stande sich befinden, nicht aber, das Band zwischen den Eheleuten erst zu binden. Cremer hat in Evang. K.-Z. 1876, S. 362 diese Worte Luthers noch weiter zu Gunsten seines Eheschließungsbegriffes auszudeuten versucht. Das kaiserliche Recht, sagt er, komme hier nur in Betracht bezüglich der Möglichkeit der Ehe, ihrer Zulässigkeit oder etwaiger Hindernisse dawider; dagegen die „Herstellung der Ehe" geschehe nach deutschem Recht d. h. durch kirchliche Trauung. Das ist aber der Meinung Luthers durchaus zuwidergeredet. Kaiserliches Recht gefällt Luthern um deswillen so gut, weil es auf die elterliche Einwilligung dringt und daher den heimlichen Verlöbnissen widerstrebt. Nun sagt Luther: „Was durch Gottes Wort zusammengefügt wird, das hat Gott zusammengefügt, und sonst nichts", aber dabei denkt er nicht entfernt an das Wort Gottes in der Trauung, sondern Gottes Wort heißt hier „den Eltern und der Obrigkeit gehorsam sein". Wer „wider der Eltern Gehorsam" Verlöbnis hält, der hat „sich selbst zusammengefüget", wer dagegen mit Willen der Eltern sich verbunden hat, den hat auch Gott zusammengefügt. So steht klar und deutlich in der Schrift „Von Ehesachen" (bei v. Strampff, S. 319—321) und ebenso Tischr. IV, S. 100 Luthers Meinung bezeugt. So handelt es sich auch in der Vorrede zu der Schrift von Joh. Brenz nicht um die „Möglichkeit" der Ehe, sondern um ein klares Kriterium darüber, ob Einer sein Weib mit Gott oder wider Gott habe; und dies Kriterium liegt ihm nicht in der kirchlichen Trauung, sondern in der gemäß kaiserlichem Rechte erfolgten Verlobung. Cremer würde ohne Zweifel Luthers Worte zutreffender gedeutet haben, wenn er die Schrift

des Joh. Brenz selbst verglichen hätte. Nicht nur, daß diese Schrift die Trauung consequent als „Bestätigung vor der Kirchen“ oder als „einsegnen oder für bestätigt erkennen“ definirt, sondern wir lesen daselbst auch folgendes: „Als unser Herr Christus (Matth. 19) von dem ehelichen Stande predigt, sagt er unter andern Worten also: Was Gott zusammengefüget . . . Aus welchen Worten öffentlich zu verstehen wird gegeben, daß in ehelicher Zusammenfügung nicht allein die bloße Verpflichtung, sondern auch, ob die Verpflichtung durch Gott und göttlich geschehen sei, angesehen werden soll. (Man sollte nach Cremer meinen, er werde nach dieser Einleitung nothwendig auf die Trauung zu sprechen kommen, aber wie fährt er fort?) . . . also wird diese eheliche Pflicht für göttlich gehalten und als von Gott zusammengefügt geurtheilt, so mit göttlichen billigen Mitteln ohne Zerrüttelung göttlichen Gesetzes vorgenommen wird“, — also, wie er dann weiter lehrt, Verlöbnis mit elterlicher Einwilligung, von der Trauung aber redet er in diesem ganzen Zusammenhange mit keiner Silbe! Wir dürfen nach sorgfältiger Prüfung des Quellenbefundes sagen: den Cremer'schen Trauungsbegriff kennt weder Luther, noch kennen ihn die andern Reformatoren oder die altevangelischen Kirchenordnungen. Sie wissen und lehren wol, daß die Trauung durch den Geistlichen eine „Vergewisserung göttlicher Zusammenfügung“ sei, aber daß die Zusammengebung durch den Geistlichen, die deutsche resp. kirchliche Trauung die Ehe „herstelle“, „das Eheband binde“ — das ist eine ihnen ganz fremde Vorstellung. Was die Trauformel „ich spreche ehelich zusammen“ in ihren Augen bedeutet, das lehrt uns die Uebersetzung derselben in der lateinischen Ausgabe des Traubüchleins in den symbolischen Büchern: „ego pronuntio vos conjuges“ (nicht, wie man erwarten möchte: ego conjungo vos), sie ist also nicht copulativ, sondern declaratorisch aufgefaßt, das lehrt uns die Umwandlung derselben in Ehebestätigungsformeln fast in der ganzen süddeutschen Kirche. Cremer sagt: „die Bedeutung der kirchlichen Trauung ist, daß die christliche Eheschließung in Analogie der göttlichen Stiftung der Ehe im Paradiese erfolgt“ (S. 67); aber auch mit diesem Satze hat er Luthers Meinung gegen sich. „Quod addit Moses ‚et adduxit eam ad

Adam' est descriptio quaedam sponsalium imprimis digna observatione. Nam Adam conditam Evam non rapit ad se ex suo arbitrio, sed expectat adducentem Deum." (Comment. in Genes.) Nach Cremer hätte Luther offenbar schreiben müssen descriptio copulationis, aber nicht sponsalium. In dem ohne alle Betheiligung der Kirche erfolgten Verlobungs-Eheschließungsact, wenn er nur in Gehorsam gegen Eltern und Obrigkeit, in legitimer Weise „ohne Zerrüttung göttlichen Gesetzes" vorgenommen ist, erblickt Luther „adducentem Deum". Vgl. das Citat bei Sohm, S. 200: „Regula Christi ‚quod Deus conjunxit, homo non separet', ad sponsalia quoque pertinet"; und bei Friedberg, S. 290: „Des HErrn Ausspruch ist hell und klar Matth. am 19. Was Gott zusammengefüget hat, soll kein Mensch nicht scheiden. Nun aber, wo Bräutigam und Braut sind, welche sich mit einander verlobt und in Beisein ehrlicher Leute die Ehe einander versprochen haben, die hat Gott zusammengefüget, sie sind in Gottes Augen Eheleute, darum soll sie kein Mensch scheiden". Cremer hält es für eine gefährliche Entleerung und Verflachung der kirchlichen Feier, wenn man an Stelle „einer christlichen Eheschließung" nur ein „gehaltloses" Segnen einsetzen wolle. Ja freilich, wenn man es so inhaltlos auffassen wollte, daß es eines „sentimentalen" Aufputzes bedürfte, um einige „Rührung" hervorzubringen (vgl. a. a. O., S. 88. 89)! Aber man kann den Begriff des Segnens auch so voll und so ernst auffassen, daß man jener „Herstellung" der Ehe durch die Trauung füglich entrathen kann. Und so ernst und gehaltvoll hat es Luther gefaßt, wenn er in seiner Predigt über Hebr. 13, 4 von den Brautleuten sagt: „sie bekennen öffentlich, daß sie in den Ehestand treten" und dann zur Charakterisirung dessen, was die Kirche ihnen giebt, hinzufügt: „sie werden gesegnet". Darunter versteht Luther freilich nicht, wie Cremer mit Recht bemerkt, nur eine gesegnete Eheführung, sondern den Segen über eine in Gott geschlossene Ehe; aber daß die Kirche segnet, hat eben zur Voraussetzung, daß Gott die Ehe geschlossen hat, nicht daß die Kirche die Ehe schließe. Luther nimmt nicht Anstand, den Trauact vor der Kirche selbst als ein „Segenwünschen" zu bezeichnen. „Es ist eine sehr feine und

christliche Ordnung, daß man dem neuen Ehevolk vor der Kirche Gottes Segen wünscht und eine gemeine Fürbitte für sie thut." Und wenn er im Traubüchlein erst von trauen, segnen und beten, hernach jedoch immer nur noch von segnen und beten redet, das „trauen" also übergeht, so wird sich das am natürlichsten so deuten lassen, daß ihm das Trauen in dem Segnen und Beten mitbeschlossen liegt. Trefflich ist der Begriff, den Luther und die alte protestantische Kirche mit der Trauung verbindet, durch v. Scheurl ausgedrückt worden, da er schreibt: „Die Trauung war feierliche Bestätigung der erfolgten Eingehung der Ehe, auf Grund wiederholter Eheconsenserklärung, im Namen des dreieinigen Gottes, in so fern aber folgeweise auch kirchenamtliche Bezeugung und Vergewisserung, daß die schon geschehene Eingehung der Ehe eine göttliche Zusammenfügung des Ehepaares sei, und daß daher nun in getroster Zuversicht hierauf die Heimführung der Braut und der Antritt der Lebensgemeinschaft erfolgen könne und solle" (a. a. O., S. 240) [1]).

Uebrigens hat Cremer mit vollem Rechte gegen Friedberg Protest erhoben, daß dieser in Luthers Behauptung, daß der Ehestand ein „weltlich Geschäft" und doch „der allergeistlichste Stand" sei, einen so unvereinbaren Widerspruch gesehen, daß er gemeint hat, ihn damit lösen zu sollen, daß er als Luthers wahre Herzensmeinung nur das Erstere „ein weltlich Geschäft" stehen lassen wollte, dagegen die Betonung der Ehe als einer Gottesstiftung lediglich als ein bequemes und nöthiges Kampfmittel gegen die römische Cölibatslehre und gegen die Sittenlosigkeit des Volkes angesehen wissen wollte (Friedberg a. a. O., S. 158—169). Da hat Friedberg Luthern recht gründlich misverstanden. Vgl. Cremer S. 39. 40.

---

[1]) Durch vorstehenden Abschnitt ist die von mir (Studien und Kritiken 1874) versuchte Darstellung der Ansichten Luthers über die Eheschließung in mehrfacher Beziehung corrigirt worden. Es ist mir eine Pflicht der Dankbarkeit, es dabei auszusprechen, daß ich die Anregung zu erneuter Prüfung der Stellung Luthers und zu einer tieferen Auffassung des Trauungsbegriffes der Arbeit Cremers verdanke, obgleich ich auch jetzt noch derselben in so vielen Punkten entgegentreten muß.

Schließlich finde hier noch Erwähnung, daß die Frage, ob Luthers Ehe kirchlich gesegnet worden sei, auch wieder in Disput gekommen ist. Sohm hat sich an Friedberg angeschlossen, der die Frage verneinte. Cremer dagegen (S. 37) stimmt in seinem Urtheil mit dem zusammen, welches Köstlin (Luther, Bd. I, S. 809) in bejahendem Sinne abgegeben hat. Luthers Ehe ist offenbar durch die kanonischen sponsalia de praesenti geschlossen, „peregit consueta sponsalia", diese aber sind coram parocho (Bugenhagen) gefeiert worden, so daß bei ihm sponsalia und copula sacerdotalis in einen Act zusammenfielen (was sonst gewöhnlich nicht geschah). Es fand also bei seinem Ehebeginn dieselbe Aufeinanderfolge statt, wie er sie Tischr. IV, 41 angegeben hat: Verlöbnis (welches aber, wie bemerkt, ein kirchlich gesegnetes war), Beilager, Kirchgang.

5. Die Auflösung des altprotestantischen Eheschließungsrechtes.

Es muß als das große Verdienst Friedbergs anerkannt werden, daß er zuerst die eheschließende Kraft der Verlobung im Eherecht des 16. und 17. Jahrhunderts mit aller Evidenz nachgewiesen, zugleich aber auch durch seine überaus schätzbare Materialsammlung aus theologischen und juristischen Schriften gezeigt hat, wie mannigfachen Schwankungen in Theorie und Praxis das Eheschließungsrecht bereits im 17. Jahrhundert ausgesetzt gewesen ist. Da nun Friedberg den von Luther eingenommenen Standpunkt von vorn herein als einen ebenso unpraktischen wie unbilligen bezeichnet hat, so ist offenbar, daß in seinen Augen die Weiterentwicklung durch Männer wie Thomasius und Böhmer, also die Beseitigung der eheschließenden Wirksamkeit des Verlöbnisses und die Verschiebung der Eheschließung von der Verlobung auf den in obrigkeitlichem Auftrage zu vollziehenden Trauact, sich als ein heilsamer und dringend erforderlicher Fortschritt darstellt. Sohm hat diese rechtsgeschichtlichen Untersuchungen Friedbergs im ganzen vollständig als richtig anerkannt, im einzelnen hie und da das Material bereichert (besonders durch eine sehr eingehende Darstellung der von Böhmer entwickelten Eheschließungsdoctrin). Der Gegensatz gegen Friedberg liegt in diesem Theile der Sohm'schen Arbeit vorwiegend in der Beleuchtung, in der subjectiven Beurtheilung, die dem be-

sonders durch Böhmers Autorität hervorgerufenen Umgestaltungsproceß des Eherechts zu Theil wird. Was bei jenem als wesentlicher Fortschritt erscheint, das gilt diesem als der beklagenswerthe Niedergang deutschen Rechts, als eine traurige Unterjochung Deutschlands unter das Scepter des römischen resp. Natur-Rechts. Dagegen ist nun zunächst einzuwenden, daß der ununterbrochene Zusammenhang deutschen Rechtes in der Eheschließung bis auf Böhmer gar nicht in dem Maße, wie Sohm behauptet hat, vorhanden gewesen ist. Weder ist das kanonische Recht die Wiedergabe des deutschen Rechtes gewesen, noch auch darf zu Luthers Zeit von einer Continuität des deutschen Rechtes in der Weise geredet werden, wie Sohm auszuführen versucht hat. Sodann glauben wir, daß man noch viel entschiedener, als es von seiten Sohms geschehen ist, hervorheben muß, wie bereits bei den Theologen des 17. Jahrhunderts die Definition der Verlobung im römischen Recht Einfluß gewonnen hat, wie schon bei ihnen die Verlobung aus einem conjugium inchoatum s. initiatum sich mehr und mehr umsetzt zu einer spes nuptiarum futurarum, wie die Trauung immer mehr der Bedeutung sich nähert, die sie noch unlängst für uns gehabt hatte, die von der Obrigkeit erforderte und landesgesetzlich vorgeschriebene Form der Eheschließung zu sein. Luthers Sponsalienlehre tritt in eine unklare Verquickung mit der des römischen Rechtes. Da ist es Böhmers Verdienst wesentlich gewesen, dieser unhaltbaren Verquickung ein Ende zu machen und die in wesentlichen Stücken bereits de facto acceptirte Anschauung des römischen Rechtes klar und frei herauszuentwickeln und in der Doctrin zur Herrschaft zu bringen. Man stelle nur einmal Johann Gerhard mit Böhmer in Vergleich. Ersterer redet zwar noch hergebrachterweise von den sponsalia als conjugium inchoatum, bringt die Luther'sche Erklärung der sponsalia de futuro als sponsalia impuberum und sponsalia conditionata u. dgl. traditionelle Classificationen; aber ebenso lehrt er mit dem römischen Recht die Unterscheidung des consensus sponsalitius und consensus nuptialis, definirt die Sponsalien als pactiones de futuro conjugio. Er bejaht zwar die Frage an sponsalia sint coram Deo matrimonium? — aber limitirt zugleich seine bejahende Antwort so energisch, daß eigentlich nichts davon

ſtehen bleibt „dictum Christi: Quod Deus conjunxit, homo non separet — non de nudis sponsalibus, sed de consummato matrimonio proprie est accipiendum“. Vor jeder Conſequenz der altproteſtantiſchen Sponſalienlehre, namentlich vor dem Zwang zur Conſummirung durch Kirchgang und Heimführung der Braut, ſchreckt er zurück und ſucht ausweichend und abſchwächend zu antworten. Factiſch iſt für ihn nicht die Verlobung, ſondern die Trauung der Eheſchließungsact; die benedictio sacerdotalis iſt ihm necessaria ad conjugium rite ineundum (nicht consummandum), und zwar nicht nur ob constitutionem ecclesiasticam, ſondern auch ob constitutionem civilem (vgl. Loci theol. ed. Cotta XV, 129. 150. 159—161). Es muß unſers Erachtens ferner in Betracht gezogen werden, daß derartige neue Rechtsbildungen, wie ſie bei Gerhard bereits vorhanden, aber noch mit den überlieferten Terminologien in eigentümlicher Durcheinandermiſchung im Kampfe ſind, wie ſie bei Böhmer dann klar und frei hervortreten, der Niederſchlag veränderter Geſtaltungen des ſocialen Lebens zu ſein pflegen. Wir haben vorhin darauf hingewieſen, daß Luthers Sponſalienlehre nicht recht gewürdigt werde, wenn man ſie nicht auf der Grundlage der thatſächlichen ſocialen Verhältniſſe betrachte. Verlobungen als präparatoriſche Verhältniſſe waren nicht üblich. Dagegen zeigt uns der im 17. Jahrhundert ſo oft erforderlich werdende Zwang zur Trauung, daß die ſocialen Verhältniſſe andere geworden waren. „Das Ehevorbereitungsverhältnis“ — ſo leſen wir in einem beachtenswerthen Artikel der Allgemeinen lutheriſchen Kirchenzeitung 1876, S. 732 — „iſt namentlich für freiere ſociale Geſtaltungen ein unentbehrliches Inſtitut. Es hat weniger rechtliche als eine hochſittliche Bedeutung. Da, wo ungezwungene geſellſchaftliche Beziehungen zwiſchen beiden Geſchlechtern ſich entwickelt haben, iſt es vom höchſten Werth, daß die zukünftigen Ehegatten in geſellſchaftlich anerkanntem züchtigem Verbundenſein einander näher kennen lernen, um zu erfahren, ob ſie für die Ehe zuſammenpaſſen, und um, wenn ſie entgegengeſetzte Ueberzeugung gewinnen, das Band noch vor dem Eheſchluß löſen zu können. . . . Während Schneidewein noch ſagt: ſolch ein präparatoriſches Verhältnis iſt bei uns nicht in Gebrauch, fing es, hervorgerufen durch

die Kenntnis des römischen Rechtes, doch allmählich an sich Bahn zu brechen . . . Wenn infolge der großen Autorität Böhmers das Ehevorbereitungsverhältnis als römische Sponsalien in Deutschland zur vollen Anerkennung durchgedrungen ist, so haben wir darin einen Fortschritt guter Rechtsentwicklung zu constatiren." So sieht sich Sohm in diesem für ihn so wichtigen Punkte gerade von dem Blatte verlassen, das sonst seinen Rechtsausführungen unbeschränkten Beifall gezollt hatte (vgl. Allg. luth. K.-Z. 1876, S. 56—61). Auch v. Scheurl hat sich neuerdings zu dem Bekenntnis veranlaßt gesehen, er müsse sich jetzt den Gegnern Sohms darin völlig anschließen, daß die scharfe Unterscheidung zwischen Verlöbnis und Eheschließung, welche durch Böhmer zur Geltung gekommen und dazu geführt habe, die kirchliche Trauung als den Eheschließungsact zu behandeln, ein wirklicher Fortschritt gewesen sei (a. a. O., S. 248). — Jetzt, als Verlobungen als Ehevorbereitungsverhältnisse gebräuchlich wurden, da erwies es sich als ein Mangel in der durch Luther vertretenen Sponsalienlehre, daß der ursprüngliche Begriff der kanonischen sponsalia de futuro in ihr in Folge jenes Misverständnisses Luthers gar keinen Platz gefunden hatte. Darum war es erforderlich, den römischen Begriff des consensus sponsalitius nun in Opposition gegen die altprotestantische Lehre geltend zu machen und ins Rechtsleben einzuführen. Und das war allerdings ein Verdienst Böhmers.

6. Die gegenwärtigen Verhältnisse.

Ueber die Bedeutung und die principielle Auffassung des Civilactes sind Sohm und Friedberg in scharfe Controverse mit einander gerathen. Letzterer redet consequent und in bewußter Absichtlichkeit von dem Civilacte als von einer Civiltrauung; ersterer sieht dagegen in demselben die in moderner Form wiedererstandene Verlobung-Eheschließung. In gewissem Sinne ist das eine *λογομαχία* beider ohne allgemeines Interesse: denn wenn Friedberg sagt, er wolle den Act, durch welchen juristisch die Eheschließung vor sich gehe, Trauung nennen, — so hat er unbestritten Recht, daß in diesem Sinne der Civilact eine Trauung ist. Und wenn Sohm wieder sagt, den Act, dem die copula carnalis

noch nicht unmittelbar folge, wolle er Verlobung nennen, — so hat auch er in diesem Sinne Recht, da unzweifelhaft unter Christenleuten als ausgemacht gilt, daß man die copula carnalis erst nach dem kirchlichen Trauacte eintreten lassen will. Allein näher betrachtet ist der Streit viel mehr als ein Wortgefecht. Bekanntlich hat Friedberg seinen Standpunkt seit 1865 total umgewandelt: bekannte er sich früher zum Consensusprincipe, so jetzt ebenso unbedingt zum Trauungsprincipe. Und dieselbe Umwandlung ist seiner Meinung nach mit der Civilehe in Deutschland vor sich gegangen. Das preußische Civilstandsgesetz stand rein auf dem Consensusprincipe. Die eheschließende Wirkung lag in der Consensuserklärung der Brautleute vor dem Standesbeamten, die Assistenz desselben beschränkte sich darauf, daß er die Urkunde über die erfolgte Eheschließung durch Unterschrift vollzog, und diese Unterschrift war natürlich nicht eine Trauungsfunction, sondern diente nur dazu, den Moment der erfolgten Eheschließung zu fixiren, sie gehörte zu den Beweismitteln, die das Gesetz erforderte. Die Eheschließung erfolgte also unzweifelhaft *vor* dem Standesbeamten, nicht *durch* den Standesbeamten. Ganz anders, meint Friedberg, stehe die Sache jetzt seit Einführung der Reichscivilehe. Diese erfolge nicht *vor*, sondern *durch* den Standesbeamten, nicht durch Consensabgabe allein, sondern das Zusammensprechen des Beamten sei ein integrirender Theil der Eheschließungshandlung selbst: sie sei also im vollen Sinne Trauung. Sohm hat diese Behauptung lebhaft bestritten. Nur eine praktische, nicht eine principielle Abänderung habe stattgefunden. Der Wortlaut des Reichsgesetzes scheint auf den ersten Blick für Friedberg zu sprechen, denn dieses fordert in § 52 einen „Ausspruch des Standesbeamten, daß er die Nupturienten nunmehr kraft des Gesetzes für rechtmäßig verbundene Eheleute erkläre". Das klingt wie eine Trauung durch den Standesbeamten. Allein wenn wir in dieser Frage ein Urtheil abgeben wollen, ob diese Aenderung nur eine formelle aus praktischen Rücksichten, oder eine principielle sein wolle, so gilt es zuzusehen, was für Erklärungen *der Gesetzgeber selbst* darüber abgegeben hat. Die Entscheidung kann nicht dem Wortlaut des Gesetzes, sondern nur den Reichstagsverhandlungen und den dabei von Seiten der Regierung abgegebenen

Erklärungen entnommen werden, und darauf einzugehen haben merkwürdigerweise beide Streitführer unterlassen. Es ist gewiß von Interesse, über diese Principienfrage eine sicheres Urtheil zu gewinnen, und daher versuchen wir das von jenen Versäumte hier nachzuholen.

Zunächst muß daran erinnert werden, daß in dem von den Abgeordneten Völk nnd Hinschius im Reichstag eingebrachten und im März 1874 berathenen Gesetzentwurfe die Bestimmungen des preußischen Gesetzes unverändert beibehalten waren. § 29 jenes Entwurfes lautete: „Die Ehe wird dadurch geschlossen, daß ... diese Erklärung [der Verlobten] vom Standesbeamten in das Heiratsregister eingetragen, und daß die Eintragung von den Verlobten und von dem Standesbeamten vollzogen wird." Und diesen Paragraph nahm der Reichstag damals unverändert an. Nun wurde im Januar 1875 der Gesetzentwurf, den die Reichsregierung hatte ausarbeiten lassen, zur Berathung gestellt. In den von der Regierung beigefügten Motiven war zu § 51 (das ist der jetzige § 52) über die Einschiebung eines „Ausspruches des Standesbeamten" nur bemerkt, man habe gern dieselbe Form wählen wollen, die durch Bundesgesetz vom 4. Mai 1870, § 7 für die Eheschließungen der Deutschen im Auslande verordnet worden sei. Nur dieser eine praktische Gesichtspunkt wird geltend gemacht; daß ein neues Princip damit eingeführt werden solle, wird mit keiner Silbe angedeutet (s. Anlagen zu den Stenograph. Berichten 1875, S. 1053). Als es zur Debatte um § 51 kam, wurden zwei gleichlautende Amendements, eins von Seiten der Conservativen (v. Seydewitz), eins vom Centrum aus (Mouſang) gestellt, welche die Wiederherstellung der im preußischen Civilstandsgesetze gegebenen Fassung begehrten. Darauf gab der Commissar der Regierung, Geheimer Justizrath Stölzel, am 16. Januar 1875 die Erklärung ab, es handle sich dabei um „Fixirung des Momentes der beginnenden Ehe". In der Presse sei die Meinung aufgetaucht, als sei die preußische Civilehe nur eine Verlöbnisform, da sie von den Brautleuten nur eine Erklärung fordere über den Willen, eine Ehe eingehen zu wollen. Daher sei es nöthig, erklären zu lassen, daß die Eheleute jetzt wirklich rechtmäßig verbundene Eheleute seien. Die Regierung wünsche den Gedanken zu klarem Ausdruck zu bringen,

daß die einzige Form, in welcher die Ehe geschlossen werden könne, die vor (sic) dem Standesbeamten sei. Es beruhte auf einem Misverständnis dieser Worte, wenn der Abgeordnete Lieber am 23. Januar 1875 den Regierungs-Commissar anklagte, er habe von einer „Eheschließung durch die Erklärung des Standesbeamten" geredet, denn er hatte wörtlich nur gesagt, „daß die Fixirung des Momentes des Eheabschlusses bezeichnet werden könnte durch die mündliche Erklärung des Standesbeamten". Nach dieser Erklärung dürfen wir also urtheilen, daß es in der That nicht die Meinung der Reichsregierung war, aus dem Civilacte einen Trauact durch den Standesbeamten zu machen, sie kennt nach wie vor nur einen Eheschließungsact vor dem Standesbeamten. Die Erklärung des Standesbeamten soll dem Zwecke dienen, den Moment des Eheabschlusses zu fixiren. Sie dient als Beglaubigungsmittel, sie hat inhaltlich dieselbe Bedeutung, wie früher die Unterschrift unter die Heiratsurkunde. Und ebenso erklärte sich die Majorität des Reichstages. Als Sprecher dieser für den Paragraph stimmenden Majorität trat der Abgeordnete Wehrenpfennig auf. Derselbe sagte am 16. Januar: „Diejenige Formel ist die beste, welche am klarsten sagt, daß das Wesen der Eheschließung in dem Consens der Beiden liegt, welche die Ehe eingehen. Diejenige Formel, welche am allerklarsten diese Thatsache hinstellt, ist die beste." Und am 23. Januar: „Unser ganzer Dissens beruht darauf: soll es zur Gültigkeit des Vertrages gehören, denselben schriftlich zu stipuliren, oder soll die mündliche Erklärung [der Nupturienten] vor Zeugen für die Vollendung des Actes genügen?" (Vgl. Stenograph. Ber. 1874/75, S. 1063 ff. 1245 ff.)

Somit scheint uns die Meinung Friedbergs allerdings unzutreffend zu sein. Sie ist zwar sprachlich möglich, aber sie entspricht nicht dem unzweideutig kundgegebenen Willen des Gesetzgebers. Auch die Reichscivilehe ruht auf dem Consensusprincipe, nicht auf dem Trauungsprincipe. Von einer Civiltrauung können also nur diejenigen reden, welche Trauung und Eheschließung ohne weiteres als Wechselbegriffe fassen. Wie wenig diese Namen sich aber decken, lehrt das kanonische Recht und ebenso das altprotestantische Eheschließungsrecht. Wir können gegen Friedbergs Behauptung, die

Reichscivilehe sei Trauung, des Weiteren auch das noch geltend machen, daß ja diese „Erklärung des Standesbeamten" wörtlich dem französischen Gesetze von 1792 entlehnt ist. Dort heißt es: „aussitôt après cette déclaration faite par les parties l'officier public . . . prononcera au nom de la loi, qu'elles sont unies en mariage" (Friedberg, S. 560); und doch hat gerade Friedberg uns darüber belehrt, wie diese französische Gesetzgebung gänzlich aus der Idee des Contractes entstamme und in dem Consensusprincipe ihre Grundlage habe. Ja er führt selbst an, wie diese Eheschließung gesetzlich bezeichnet wurde als avoir contracté mariage devant l'officier de l'état public (S. 566).

Somit können wir zu der eigentlich brennenden Tagesfrage übergehen, was für eine Bedeutung die kirchliche Trauung gegenwärtig habe, und welche Form daher für sie angemessen sei.

Den Sohm'schen Versuch, das alte deutsche Recht in unsere modernen Verhältnisse hineinzutragen, hatten wir schon oben als einen mislungenen bezeichnen müssen. Was ist die Trauung denn nun, nachdem sie jeder rechtlichen Bedeutung entkleidet worden ist? Cremer hatte sie als christliche Eheschließung definiren wollen; welche Bedenken aber dagegen sich erhoben, haben wir im 2. und 4. Abschnitt dieses Aufsatzes bereits auszusprechen Veranlassung gehabt. Eine ganze Reihe seiner Formulirungen des Trauungsbegriffes (vgl. Abschnitt 2) können wir uns ganz unbedenklich aneignen, aber eben so energisch müssen wir gegen die andere Reihe protestiren. Wir könnten hier einfach an das in Abschnitt 4 von dem Trauungsbegriff Luthers Bemerkte anknüpfen und kurzweg sagen: dasselbe, was die kirchliche Handlung jenem bedeutete, dasselbe bedeutet sie auch uns. Wir kommen aber auch zu demselben Resultate, wenn wir von dem Begriff des Segnens ausgehen, also von eben dem Begriffe, den Cremer als einen so gehaltlosen weit abgewiesen hatte. Und wenn wir davon ausgehen, so haben wir nicht nur das ganze kirchliche Altertum auf unserer Seite, sondern auch Luther und den constanten Sprachgebrauch der lutherischen Theologie [1]). Es sollen einzelne Individuen aus Anlaß eines beson-

1) Mit Recht hat Friedberg darauf aufmerksam gemacht, daß, wo die lu-

deren Schrittes in ihrem Leben den Segen der Kirche empfangen. Das kann nur geschehen unter einer zwiefachen Voraussetzung. Einmal unter der Voraussetzung, daß dieser Schritt an und für sich göttlichem Worte gemäß, Gott wohlgefällig sein muß: also in diesem concreten Falle unter der Voraussetzung, daß nicht nur der Ehestand im allgemeinen ein mandatum divinum für sich habe, sondern daß auch in dem bestimmt vorliegenden Falle das Eheband göttlichem Worte entspreche. Und das wäre die objective Voraussetzung. Zum andern unter der Voraussetzung, daß die betreffenden Individuen bei ihrem Schritt der göttlichen Ordnung sich bewußt seien, dieselbe anerkennen, und auf Grund dieses Bewußtseins den Segen *begehren*: also hier, daß sie ihrer Ehe als einer Gottesgabe und Gottesstiftung sich bewußt sind, der göttlichen Ordnung im Ehestande sich willig unterstellen wollen, und auf Grund dieses Wissens und dieses Entschlusses den Segen Gottes für ihren Ehestand begehren. Das wäre die subjective Voraussetzung. *In welchem Umfange* nun diesen Voraussetzungen, auf denen das Segnen naturgemäß basirt, in der liturgischen Ausgestaltung des kirchlichen Actes Ausdruck gegeben wird oder werden soll, das hängt von der geschichtlichen Entwicklung der Trauformen, sowie von dem jeweiligen Bedürfnis ab. Sollen die objectiven Voraussetzungen liturgisch ausgestaltet werden, so ergiebt sich daraus 1) ein Zeugnis der Kirche, daß der Ehestand göttlicher Stiftung sei (welches außer in der Traurede vor Allem in den Lectionen seinen Ausdruck findet), 2) eine kirchliche Bestätigung und Anerkennung des vorliegenden Ehebündnisses und 3) das „Urtheil, daß sie sich mit Gott haben", die „Vergewisserung göttlicher Zusammenfügung", die ja die Voraussetzung der *kirchlichen* Anerkennung ist. Die subjectiven Voraussetzungen dagegen werden ihren naturgemäßen Ausdruck in der den Traufragen zu gebenden Gestalt finden. Der nackte Consens, den Luthers Traubüchlein bietet, kann hier nicht genügen. Wir begehren in den Traufragen vielmehr ein

---

therischen Theologen des 17. Jahrhunderts von der benedictio sacerdotalis reden, sie stets den Trauact darunter mitbegriffen haben (a. a. O., S. 245).

christliches Ehebekenntnis, eine Anerkennung, eine Bejahung der Ehe als einer Gottesordnung, und ein darauf basirtes Gelöbnis zu hören. Und diesem Bekenntnis und diesem Gelöbnis antwortet dann die Kirche mit dem Segen, der Zusicherung des Gnadenbeistandes des Herrn, und mit der Fürbitte der Gemeinde. So kann sich die kirchliche Feier, eben weil sie Benediction sein will, zu einer sehr reichen und gehaltvollen gestalten. Einzelne dieser aufgezählten Bestandtheile können fehlen, wie sie Jahrhunderte hindurch in der alten und mittelalterlichen Kirche, wie auch in vielen reformirten Formularen gefehlt haben, ohne daß die Ehen dadurch ihren christlichen Charakter eingebüßt hätten, und ohne daß das christliche Gefühl einen Mangel verspürt hätte. Es war eben doch eine vollwerthige Benediction: die Stücke, welche nicht ausdrücklich liturgisch ausgeprägt waren, waren doch als naturgemäße Voraussetzung des zu spendenden Segens stillschweigend vorhanden. Wo aber die christliche Gemeinde an eine voller ausgestaltete Form gewöhnt ist, wird es nicht wohlgethan sein, dieselbe ohne dringende Veranlassung zu verkürzen. Wir tragen daher auch kein Bedenken, die kirchliche Feier als Trauung zu bezeichnen, da uns dies eben der Ausdruck für eine in ihren Formen vollständig ausgestaltete Benedictionshandlung geworden ist. Will man ein Mehreres, eine Eheschließung, eine Herstellung der Ehe, eine Ehegabe mit dem Namen Trauung bezeichnen, so müssen wir gegen den Namen Protest erheben. Und zwar können wir es thun mit den schönen Bekenntnisworten, zu welchen sich v. Scheurl getrieben gefühlt hat, nachdem er selber früher in misverständlicherweise über die Thätigkeit der Kirche im Trauacte geredet hatte: „Der Kirche ist von Gott keine solche Macht über ihre Glieder gegeben, kraft deren sie eine ihr als Glied angehörende Jungfrau einem Manne zur Ehefrau geben könnte. So wenig die Kirche einem Könige bei der Krönung sein Reich geben kann, ebenso wenig kann sie einem Verlobten seine Braut bei der Trauung zur Ehe geben; nur über ewige Güter, nicht über Zeitliches hat sie eine göttliche Vollmacht. Sie kann nur, das entsprechende Gotteswort auf die bestimmte Eheschließung anwendend, den Verlobten bezeugen, daß sie, nachdem sie der Gottesordnung gemäß ihre Ehe mit einander

eingegangen haben, einander kraft göttlicher Zusammenfügung angehören. In diesem Sinne nimmt der Ehemann bei der Trauung seine Frau im Namen Gottes aus der Hand der Kirche entgegen." (a. a. O., S. 250.)

Wie nun aber mit der Trauformel? Die Erörterungen über dieselbe haben glücklicherweise aufgehört als Parteisache betrieben zu werden, seitdem einerseits ein Blatt wie die Evangelische Kirchenzeitung ihre Spalten einem Votum geöffnet hat, welches mit aller Entschiedenheit die alte Form „Ich spreche zusammen", als unangemessen verwarf (1876, Nr. 18—23), seitdem anderseits ein Mann wie Heppe sich für Beibehaltung der Formel erklärt hat, seitdem der preußische Cultusminister selbst nicht nur das hannoversche Trauformular mit derselben Formel bestätigt, sondern auch laut Zeitungsnachrichten in der Sitzung des Abgeordnetenhauses vom 19. Februar d. J. das „vielleicht anstößige Bekenntnis" abgelegt hat, daß „wir in eine Art von Wortklauberei hineingerathen seien". Wir meinen, die Frage liege hier für den Staat ganz anders als für die Kirche. Für den Staat handelt es sich nur darum, daß die von der Kirche gewählte Trauformel den Charakter des Civilactes als rechtsgültiger Eheschließung in keiner Weise antastet. Er kann sich daher offenbar mit dem von Sohm geführten Nachweis begnügen, daß diese Formel factisch in Gebrauch gewesen ist zu einer Zeit, da die Trauung der Kirche nicht die Bedeutung der Eheschließung hatte, sondern letztere als bereits rechtsgültig geschehen voraussetzte. Es könnte aber freilich auch, wie Bierling mit Recht gegen Sohm bemerkt, der Staat sich veranlaßt fühlen, um der in der Gegenwart sich vollziehenden Auseinandersetzung von Staat und Kirche willen, eine deutlichere und unzweideutigere Formel zu fordern, um klar zu stellen und jedes Misverständnis darüber abzuschneiden, daß die kirchliche Trauung jetzt lediglich eine religiöse Handlung sei und mit den Rechtswirkungen der Ehe nichts zu schaffen habe. Wir könnten es daher wohl begreifen, wenn die Stellung der Staatsbehörden nicht aller Orten die gleiche in Beurtheilung der Zuläßigkeit oder Unzuläßigkeit dieser Formel wäre.

Weit schwieriger stellt sich die Frage für die Kirche selbst. Denn

diese ist durch Einführung der Civilehe natürlicherweise in die Lage versetzt, ihr Trauformular überhaupt zu revidiren, d. h. nicht nur daraufhin zu prüfen, ob es juristisch statthaft sei, sondern ob es in kirchlich angemessener und verständlicher Form das ausspreche, was die Kirche als Bedeutung der Trauung ausgesprochen haben will. Es könnte also der Fall wohl denkbar sein, daß der Staat von seinem Standpunkte aus nichts einzuwenden fände, und dennoch die Kirche eine Aenderung für angemessen hielte. Wenn bei einer Formel constatirt werden müßte, daß sie notorisch Misdeutungen der kirchlichen Trauung provocirte, oder daß sie in weiteren Kreisen als Schibolet eines unevangelischen oder dem Staate gegenüber frondirenden Trauungsbegriffes ausgenutzt würde, dann könnte kein Zweifel darüber obwalten, ob sie beizubehalten oder mit einer unzweideutigen zu vertauschen wäre. Wir werden auch hier dem Urtheil v. Scheurls beipflichten können, der über die Trauformel-Frage folgendermaßen urtheilt: „Wenn Luther, der gewiß ein abgesagter Feind aller Zweideutigkeit war, kein Bedenken hatte, in seinem Traubüchlein anzurathen . . . daß man spreche ‚so spreche ich sie ehelich zusammen' . . . obgleich er wiederholt mit allem Nachdruck gesagt hatte, wo ein öffentliches unbedingtes Verlöbnis vorliege, bestehe bereits eine Ehe vor Gott und der Welt, und während er offenbar im Traubüchlein voraussetzen mußte, daß regelmäßig Paare zu trauen sein, welche sich zuvor öffentlich und unbedingt verlobt hatten, wie sollte da jetzt Bedenken dagegen zu tragen sein, daß man Eheleute, welche die bürgerliche Eheschließung vollzogen haben, in dieser Form traue, wenn man nur annehmen darf, es werde die Form wieder ebenso verstanden, wie Luther sie verstanden hatte?" (a. a. O., S. 244.) Ja freilich, wenn man das annehmen darf. Aber wir dürfen nicht vergessen, wie sehr ein solches Verständnis erschwert wird nicht nur durch die juristische Bedeutung, welche in den letzten 100 Jahren der Trauformel thatsächlich beigelegt gewesen ist, sondern auch durch die von so vielen Seiten behauptete Bedeutung derselben als einer christlichen Eheschließung [1]). Wie die Verhältnisse einmal

[1]) Außerdem darf wol daran erinnert werden, daß gerade Luther sich mit

liegen, wird es schwer, die Frage getrost zu verneinen, welche Friedberg aufgeworfen hat, ob denn das Volk nicht durch die alte Trauformel in Irrtum versetzt werde, ob es denn nicht glauben müsse, daß die „Civiltrauung" keine Ehe begründe, daß wenigstens die Kirche diese nicht anerkenne, da sie noch einmal diejenigen zusammenspreche, welche bereits zusammengesprochen worden seien? (Verlobung und Trauung, S. 77). Das vom Evangelischen Oberkirchenrath interimistisch verordnete Formular ist von Cremer einer sehr abfälligen Kritik unterworfen worden. Für dasselbe scheint allerdings auch uns eine Ergänzung und Erweiterung zwar nicht nothwendig, aber doch wünschenswerth zu sein. Die Traufragen könnten unsers Erachtens noch bestimmter und reichhaltiger als christliches Ehebekenntnis und Gelöbnis ausgestaltet werden, wozu ja ältere Formulare ein treffliches Material bieten. Und auch die Trauformel ließe sich füglich im Sinne einer Ehebestätigung und Vergewisserung göttlicher Zusammenfügung noch weiter ausgestalten, als es geschehen ist. Aber die an diesem Formulare geübte Kritik müssen wir als ganz ungerechtfertigt abweisen. Die Formel: „So segne ich als ein verordneter Diener der Kirche hiemit ihren ehelichen Bund", ist als ein liturgisches Novum von Cremer perhorrescirt worden. Er hat gegen ihre Zulässigkeit ganz besonders den Umstand geltend gemacht, daß sie das Segnen dem Geistlichen in den Mund lege, während die liturgische und biblische Sprache nur Gott als den Segenspender kenne. Dabei ist nur ganz vergessen, daß das von ihm bevorzugte „Ich spreche zusammen" oder „Ich verbinde" auf derselben Verwandlung des biblischen quod Deus conjunxit in ein ego conjungo beruht! Und was für eine absonderliche Uebertreibung liegt gar darin, daß Cremer von dieser Formel (S. 143) urtheilt, sie überbiete alles, was je die römische Kirche in Ueberspannung und Verkehrung des Amtsbegriffes geleistet habe! Wo liegt wol die höhere Anspannung des Amtsbegriffes, da, wo man auf Grund eines vorangegangenen Ge-

---

dem Gedanken einer Umgestaltung des Trauformulars getragen hat; in welchem Umfange ihm eine solche wünschenswerth erschien, hat er leider nicht näher ausgesprochen (vgl. Tschr. IV, S. 76).

löbnisses in Gottes Namen Segen verkündet, oder wo man den Geistlichen im Namen Gottes Ehen schließen läßt und sich zu dem ecclesia conciliat matrimonium des Tertullian bekennt? [1]) Ebenso verwunderlich ist es uns, daß Cremer (S. 142) aus den Worten „Ich segne ihren ehelichen Bund" eine „Segnung des bloßen Vorsatzes oder Entschlusses christlicher Eheführung" herausgelesen hat. — Es haben seit dem Vorangang des Evangelischen Ober-Kirchenrathes sämtliche Kirchenbehörden und schon eine Anzahl von Synoden sich mit der Neugestaltung des Trauformulars beschäftigt, eine ganze Reihe von Vorschlägen ist zu Tage gefördert und ein reichhaltiges Material zur Prüfung und Auswahl angesammelt. Es sieht freilich so aus, als werde jede Landeskirche jetzt ihre eigenartige Trauformel sich schaffen, und werde eine gemeinsame, allseitig befriedigende Form nicht zu finden sein. Uebrigens hat Bierling mit Recht hervorgehoben, daß es für die preußische Landeskirche sich jetzt nicht mehr um die Frage handle, ob die alte Trauformel beizubehalten sei, sondern nur noch, ob sie eventuell wiederherzustellen sei. Dieser Umstand möchte wol nicht unerheblich zu Ungunsten derselben in's Gewicht fallen. Die von vielen Seiten befürwortete Form eines Zusammensprechens „zur christlichen Ehe" oder „als christliche Eheleute" ist in seltener Uebereinstimmung von Sohm und Cremer und Bierling als ganz unzulässig nachgewiesen worden und darf daher wol auch als abgethan bezeichnet werden.

Schließlich sei noch erwähnt, daß von verschiedenen Seiten darauf hingewiesen worden ist, daß wir jetzt einer Mehrheit von Trauformularen bedürftig seien. Außer dem gewöhnlichen Formular, welches für den Fall berechnet ist, daß die kirchliche Trauung unmittelbar nach dem Civilacte begehrt wird, bedürfen wir — so er-

---

[1]) Es mag übrigens auch daran erinnert werden, daß die Formel „Ich segne" in Begräbnisliturgien schon mehrfach gebräuchlich gewesen ist, z. B. in der Liturgie im Herzogtum Nassau 1843, in der bairischen Agende 1852. Und die damit auf gleicher Linie stehende Formel „Wir segnen . . . im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes" haben auch Liturgiker von der strengsten Observanz, wie Löhe und Petri, unbedenklich recipirt (vgl. Kliefoth, Liturgische Abhandlungen, Bd. I [1854] S. 319—322).

innert ein beachtenswerther Artikel in der Erlanger Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, Mai 1876, S. 256 — für die Fälle eines abweichenden Formulars, in denen der Segen der Kirche erst einige Zeit nachher begehrt wird. Es sei, so wird treffend bemerkt, in dem hiefür zu wählenden Formular ganz besonders der Schein zu meiden, als ob die Kirche die inzwischen geführte Ehe jetzt erst wahrhaft zu einer Ehe machen, und derselben in ihrer bisherigen Gestalt den Makel eines Concubinats anheften wollte. Anderseits sei aber auch die Kirche es sich schuldig, in einer wenn auch noch so milden und schonenden Weise ihre Misbilligung darüber zum Ausdruck zu bringen, daß die Ehe längere Zeit ohne kirchlichen Segen geführt worden sei. — Noch viel schwieriger wird sich ein kirchliches Formular für die Fälle aufstellen lassen, in welchen es sich um eine Wiedertrauung solcher Geschiedener handelt, denen die Kirche von ihrem Standpunkte aus die Trauung versagen mußte, die aber durch die Civilehe ein neues Eheband erhalten haben. Wenn bei solchen Leuten das ernstliche Begehren erwacht, zur Kirche und ihren Gnadenmitteln zurückzukehren, so entsteht für die Kirche naturgemäß auch die Nöthigung, nicht nur zu den Leuten qua einzelnen Personen, sondern auch zu der zwischen ihnen bestehenden Ehe Stellung zu nehmen. Cremer hat diese schwierige Materie in dem letzten Abschnitt seiner Arbeit „über die Anwendung der kirchlichen Trauung“ [1]) mit einigen Worten berührt.

---

[1]) Auf die Ausführungen des Verfassers in diesem Abschnit über die Ehescheidungsfrage können wir hier nicht näher eingehen. Nur soviel sei bemerkt, daß wir bei dem gegenwärtigen Stande der Exegese es nicht für zuläßig halten, den Grund der böslichen Verlassung unter Berufung auf das einmüthige Zeugnis der evangg. K.-OO. ohne nähere exegetische Beweisführung als einen „biblischen“ in Anspruch zu nehmen; ebenso, daß es doch nicht angeht, die vom Evangelischen Ober-Kirchenrath vertretene Fassung der Worte Christi als eines Princips einfach als eine gar nicht in Frage kommende zu übergehen. Thatsächlich sind in der evangelischen Kirche die biblischen Erklärungen über Ehescheidung stets als Princip, nicht als Gesetz gefaßt worden. Man hielt sich betreffs des Scheidegrundes des Ehebruchs ängstlich an den Wortlaut, und machte dafür bei der böslichen Verlassung die Thore so weit auf, daß man jeden Fall, wo man eine Scheidung für nothwendig erachtete, in

Er räth in den Fällen, wo man die Ueberzeugung von einer wahrhaftigen Bekehrung gewonnen habe, zu einer Trauung „in einfachster und stillster Form". In wie weit aber unsere Trauformulare in solchem Falle anwendbar seien, darüber hat er sich nicht näher ausgesprochen (S. 185). Es liegen hier schwierige praktisch-liturgische und zugleich kirchendisciplinarische Fragen vor, an deren ausreichender und befriedigender Lösung wol noch längere Zeit zu arbeiten sein wird.

3.

Kritische Studien zur Symbolik

im Anschluß an einige neuere Werke[1]).

Von

Lic. Ferdinand Kattenbusch,
Privatdocenten an der Universität Göttingen.

Erster Artikel.

Die Symbolik soll die Polemik ersetzen. In diesem Sinne hat Marheinecke im Jahre 1810 sie in den Kreis der theo-

1 Kor. 7 unterzubringen verstand. Und daß dieser Scheidegrund nicht aus exegetischen Gründen in's Kirchenrecht gekommen, sondern umgekehrt um der realen Verhältnisse des Lebens willen, angesichts derer man mit dem als Gesetz gefaßten Scheidungsgrund des Ehebruchs nicht auskam, also aus der Praxis in die Exegese eingedrungen ist, liegt doch wol handgreiflich vor Augen. Die Behauptung auf S. 182, daß Luther nur zwei Ehescheidungsgründe zulasse, entspricht den vorliegenden Zeugnissen (vgl. v. Strampff, S. 394—396) nur ungenau.

1) **W. Gaß,** Symbolik der griechischen Kirche. 1872.
J. Delitzsch, Das Lehrsystem der römischen Kirche, 1. Theil 1875.
F. Reiff, Der Glaube der Kirchen und Kirchenparteien nach seinem Geist und inneren Zusammenhang. 1875.
G. F. Oehler, Lehrbuch der Symbolik; herausgeg. von J. Delitzsch. 1876.

logischen Wissenschaften eingeführt, nachdem J. G. Planck schon vor ihm, ohne den Namen anzuwenden, die Idee dieser neuen Wissenschaft ausgesprochen hatte [1]). Es ist nicht gleichgültig, dies festzustellen. Denn damit haben wir den Gesichtspunkt gewonnen, um die Aufgabe der Symbolik zu bestimmen. Marheinecke selbst hat diesen Gesichtspunkt ignorirt. Er ist es besonders, welcher den rein beschreibenden Charakter der Symbolik eingeführt hat. Aber so gewiß es sehr noththut, darauf hinzuweisen, daß die einfache quellenmäßige Beschreibung des Unterschiedes der Confessionen noch viel zu wünschen übrig läßt, so wenig ist diese Beschreibung an sich schon die vollständige Aufgabe, welche der Symbolik nach geschichtlicher Continuität zufällt. Denn der specifische Zweck der Polemik ist dabei einfach aufgegeben. Aber die Polemik ist eine für die Theologie unerläßliche Disciplin. So lange Schleiermachers allgemeine Definition der Theologie zu Recht besteht, so lange die Theologie der Inbegriff derjenigen Wissenschaften ist, welche nothwendig sind als Anleitung zu zweckentsprechender Leitung der Kirche, so lange die Kirche nur in Particularkirchen besteht, so daß man sich auf den Boden einer derselben stellen muß, wenn man nicht sich lösen will von allen praktischen Bedingungen der Leitung der „Kirche", so lange ist die Polemik eine nothwendige theologische Disciplin. Der Theologie einer bestimmten Kirche fällt naturgemäß die Aufgabe zu, eben diese Kirche gegenüber allen anderen als die adäquatere Darstellung der Gemeinde Christi nachzuweisen. Findet sie sich dazu unvermögend, überzeugt sie sich etwa, daß die Particularkirche, welcher sie dient, mit einer anderen von gleicher religiöser Art ist, so ergiebt sich die praktische Aufgabe der Union dieser beiden Kirchen, eine Aufgabe, die nach den geschichtlichen Umständen in der verschiedensten Weise vollzogen werden kann und deren Ziel nicht nothwendig die äußere Vereinigung in Cultus und Lehrmethode, Regiment und Sitte, zu sein braucht. Die Methode der alten Polemik war wenigstens für den Protestantismus nach seinen eigenen

---

[1]) Marheinecke, Christliche Symbolik, 1. Theil, 3 Bände 1810—1813. Planck, Abriß einer historischen und vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme unserer verschiedenen christlichen Hauptparteien, 1796.

Grundsätzen unberechtigt. Man ging von der Anschauung aus, daß nur die eigene Kirche christliche Kirche sei, daß alle anderen Kirchen und Richtungen unchristlich seien. Aber der Protestantismus ist durch die Reformatoren gehalten, zu glauben, daß die christliche Kirche allezeit bestanden hat und überall besteht, soweit in irgendwelcher Form das „Wort Gottes" verkündet wird. Damit ist er nicht verpflichtet, gleichgültig zu sein gegen die Differenzen der Kirchen und etwa zu lehren, die verschiedenen kirchlichen Genossenschaften seien nur in der äußern Erscheinung verschiedenartig, in ihrem Wesen aber gleichwerthig. Aber weil er weiß, daß das Wort Gottes und das correcte theologische Lehrsystem nicht identisch sind, weil er weiß, daß die Kraft Gottes, welche bezeichnet ist durch das Wort Gottes, wirksam sein kann auch in den mangelhaftesten Formen, so weiß der Protestantismus, daß sich christliches Leben anschließen kann an so viele Momente als verschiedene Formen der Verkündigung von Christo möglich sind (Phil. 1, 15—18). Und es giebt doch thatsächlich selbst in den directen Mitteln, das Christentum zu pflegen, eine breite Gemeinschaftsbasis zwischen allen Kirchen. Somit ist die Aufgabe unserer Polemik ebenso sehr, das Christliche der übrigen Kirchen festzustellen, als den Vorzug unserer Kirche vor den anderen darzuthun. Der Werthunterschied der Kirchen ergibt sich bei der Beachtung der directen Tendenzen derselben, der Vorstellungen derselben vom Wesen des Christentums. Es findet nun unter den Kirchen eine Stufenfolge der Reinheit der Erkenntnis desselben statt. Die richtige würdige Polemik wird sich damit begnügen, diese Stufenfolge in großen Zügen aufzuweisen, ohne in Detailpolemik einzutreten. Die Einzelheiten der verschiedenen kirchlichen Systeme sind von gewissen Grundgedanken bestimmt. Es lohnt sich nur um die Grundgedanken zu streiten. Zum Austrage wird die Polemik nur in der Praxis kommen: die Kirchen müssen mit einander ringen und der Erfolg wird das Gottesurtheil sein. Wie man nun die Wissenschaft vom Werthunterschiede der Confessionen nenne, ist gleichgültig. Ist der Name Polemik anstößig, so behalte man den Namen Symbolik bei. Nur daß man sich dann klar machen muß, daß nicht zum voraus garantirt ist, daß die

Symbole genügen als Quellen der Erkenntnis des Wesens der Confessionen. Und auch wenn sie genügen, so ist kein Grund einzusehen, warum man sich auf sie beschränken sollte. Auch noch in anderer Hinsicht darf man sich nicht durch den Namen Symbolik beirren lassen. Es ist gar kein Grund vorhanden, nur diejenigen kirchlichen Genossenschaften auf ihren Werthunterschied zu vergleichen, die es zu formulirten und fixirten Symbolen gebracht haben. Der Umfang der Symbolik kann nur durch die Ueberlegung bestimmt werden, welche Genossenschaften für die Gegenwart praktisch genügend wichtig sind, um berücksichtigt zu werden. In den Hauptsachen werden da alle Theologen übereinkommen. In Bezug auf die Secten wird in einzelnen Fällen ein Schwanken stattfinden, welches niemandem bedenklich erscheinen wird. Ich möchte aber noch auf folgendes aufmerksam machen. Jede Kirche hat wieder verschiedene Richtungen. Soweit dieselben wirklich Einfluß auf das kirchliche Leben haben, müssen sie gekennzeichnet und beurtheilt werden. Z. B. muß in der Darstellung der protestantischen Kirche nicht nur angegeben werden, was Intention der Reformatoren war, sondern auch, wie die Orthodoxie den Protestantismus verstand und was der Pietismus will. Denn diese beiden Richtungen sind in der Gegenwart noch sehr lebhaft bemerklich.

In Bezug auf die nachstehenden Blätter bemerke ich folgendes. Dieselben bitten um die Nachsicht, welche man einem Essay zu Theil werden läßt. Das ist vor allem die, daß man nicht für jede Behauptung den ausgeführten Beweis verlangt. Ich mache nicht den Versuch, das ganze Gebiet der Symbolik kurz zu umschreiben, sondern beschränke mich auf die drei großen Kirchen und hier auch nur auf die legitimen Formen derselben. Diejenigen religiösen Lebenserscheinungen also, welche möglich sind von den Principien dieser Kirchen aus, versuche ich zu skizziren, indem ich für die griechische Kirche die Darstellung von Gaß, für die römische diejenige von Delitzsch und Oehler, für die protestantische diejenige von Reiff zum Ausgangspunkt nehme. Beim Protestantismus begnüge ich mich mit der lutherischen Form. Der Grund für diese Beschränkung ist der Mangel an Raum. Doch meine ich auch, daß zwischen der lutherischen und der reformirten

Kirche kein wirklicher Werthunterschied zu statuiren ist. Ich möchte die Gelegenheit ergreifen, um auf die vorzüglichen Ausführungen Hundeshagens [1]) über den Gegensatz des lutherischen und reformirten Typus, welche viel zu wenig bekannt sind, wenigstens hinzuweisen [2]).

1.

In Gaß' Werk über die griechische Kirche hat endlich auch derjenige Zweig der Symbolik, der wie kein anderer vernachläßigt war, die umfassende, eindringende Bearbeitung, welche ihm gebürte, erfahren und, fügen wir gleich hinzu, eine Bearbeitung, die qualitativ sich den besten Arbeiten über die anderen christlichen Confessionen ebenbürtig zur Seite stellt. Es ist ein wirklicher Genuß, Gaß' Werk zu studiren. Dasselbe bietet eine seltene Fülle neuer und feiner Beobachtungen. Man kann allerorten interessantes und bedeutendes finden. Gaß' bekannte, wahrhaft geist- und geschmackvolle Schreibweise tritt uns auch hier entgegen, und ist man auch zum voraus auf sie gefaßt, so erfreut sie doch immer wieder von neuem.

Es ist nicht möglich, hier ein so eingehendes Referat zu bieten, wie es nöthig wäre, wollten wir alle Vorzüge des Werkes zur Anschauung bringen. Naturgemäß sind die Nachweise über das Detail der Lehre vielfach besonders werthvoll. Eben hier konnte Gaß eine Menge neuer Mittheilungen bringen. Halten wir

---

[1]) In den „Beiträgen zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik, insbesondere des Protestantismus", 1. Bd., 1864.

[2]) Ich habe für das Weitere das Heft der Vorlesungen, welche Ritschl im Winter 1874—1875 über Symbolik gehalten hat und welche ich selbst hörte, benutzen dürfen. Gerne und dankbar bemerke ich, daß ich diesen Vorlesungen vor allem ein anschauliches, lebendiges Bild der verschiedenen Kirchen verdanke. Da die Elemente der Symbolik in Ritschls verschiedenen größeren und kleineren Arbeiten fast vollständig gegeben sind, so konnte ich übrigens für alles Erhebliche und Eigentümliche, welches ich von ihm entlehnte, Belege aus seinen gedruckten Arbeiten beibringen. Es ist dadurch auch ermöglicht, festzustellen, in wie fern ich eigene Wege gehe und die Anregungen und Gesichtspunkte, die ich Ritschl verdanke, selbständig verfolge.

uns an die allgemeine Auffassung der griechischen Kirche, welche Gaß darbietet, und beschränken wir uns in unserem Referate auf diejenigen Punkte, welche principielle Bedeutung haben.

Gaß faßt zum Schlusse sein Urtheil über die griechische Kirche als Gesamterscheinung in der Kürze zusammen. Er findet hier, daß diese Kirche „in ihren allgemeinen Bestrebungen jeder anderen kirchlichen Darstellung der christlichen Religion ebenbürtig" sei. Allerdings ist dieselbe auch nur in ihren Idealen den anderen Confessionen zu vergleichen. Jenes günstige Urtheil gilt nur mit Bezug auf das Grundzügliche. Sehen wir auf die praktische Gestaltung und das thatsächliche Verhalten der Gemeinde, so ist nicht zu verkennen, daß „die Seele der griechischen Kirchlichkeit in einem beschränkten Leibe wohnt". Wir sehen dann eine Religion, „die sich in ihrem eigenen hohen Fluge hemmt, welche beginnt mit dem Aufschwung zum Ewigen und Unsichtbaren und endigt mit sinnlicher Beschränktheit, ohne den Rückweg zu der Heimat ihrer Ideen zu finden".

Dieses Doppelgesicht der griechischen Kirche bringt nun Gaß' gesamte Darstellung zur Anschauung. Ueberall ist Gaß bemüht, zu zeigen, welche wahren, echt religiösen und echt sittlichen Gedanken dem griechischen Lehrsystem in der Tiefe zum Grunde liegen, um dann allerdings zugleich zu zeigen, wie unzulänglich diese hohen Gedanken im einzelnen ausgeführt und praktisch dargestellt werden.

Als Quellen benutzt Gaß in erster Linie die Bekenntnisschriften, welche Kimmel [1]) zusammengestellt hat. Unter diesen erweist sich die sogenannte confessio orthodoxa von 1643, welche Petrus Mogilas verfassen ließ, als die eingehendste und umfassendste. So hat denn dieses Werk gewöhnlich den Vortritt. Ihm zunächst steht nach Gaß' Schätzung die ἀσπὶς ὀρθοδοξίας, die Decrete der jerusalemischen Synode von 1672, in welche die energische confessio Dosithei inserirt ist. Doch benutzt Gaß daneben zur Illustrirung und geschichtlichen Bewährung in reichhaltiger Weise auch die Privatschriften alter und neuerer Theologen, eben hier

[1]) Monumenta fidei ecclesiae orientalis ed. E. Kimmel (2 Thle.).

uns besonders zu Dank verpflichtend durch Nachweise, die man vergeblich in den anderen Symboliken suchen würde.

Die confessio orthodoxa bemerkt zum Eingange, ein orthodoxer Christ müsse den rechten Glauben und gute Werke haben. Dem entsprechend gliedert Gaß seine Darstellung in die Lehre vom Glauben und die Lehre von den Werken, in ersterer Hinsicht sich anschließend an den ersten Theil der genannten Confession, der eine Erläuterung des nicänisch-constantinopolitanischen Symbols darbietet, in letzterer den zweiten und dritten Theil des Bekenntnisses reproducirend, die von der Hoffnung und von der Liebe handeln mit Anknüpfung an das Vaterunser, die Seligpreisungen und den Dekalog. Gemäß diesen Grundlagen jenes griechischen Bekenntnisses muthen uns die griechischen Lehren, welche Gaß vorführt, zunächst in der That fast heimisch an: es sind die alten, wohlbekannten kirchlichen Formeln, werthe biblische Forderungen, die uns entgegentreten. Erst in den näheren Ausführungen empfinden wir doch den eigenartigen, fremden Geist der griechischen Frömmigkeit.

Sogleich zum Beginne begegnen wir dem eigentümlich starren griechischen Traditionalismus und Formalismus. Jeder *νεωτερισμος* ist als solcher Ketzerei. Das nicänisch-constantinopolitanische Symbol ist der Inbegriff aller heilsamen und nothwendigen Lehre. So zerfällt der Glaube in zwölf Artikel, und nicht mehr und nicht weniger hat der Grieche festzuhalten und auch dieses nur im Sinne der Väter. Indem er die altgriechische Unterscheidung der *ἁπλη* und *οἰκονομικη θεολογια* benutzt, führt uns nun Gaß ziemlich in der hergebrachten Reihenfolge durch die loci der Dogmatik. In der Lehre von Gott, der sichtbaren und unsichtbaren Welt, begegnen wir den neoplatonischen Formen, wie sie die alte Kirche sich angeeignet hatte. In der Gotteslehre fällt auf, daß die metaphysischen Bestimmungen besonders in den Vordergrund treten. Jedoch geschieht das mehr wie von selbst, nicht mit absichtlicher Betonung; es fehlt nicht die religiös-praktische Betrachtung, vor allem nicht der Hinweis auf Gottes sittliches Wesen. In der Lehre vom Menschen vernehmen wir ebenfalls den Nachhall der antiken Ideen, besonders in der Betonung der sittlichen Freiheit,

die trotz aller sündigen Verderbtheit geblieben. Freilich soll damit der Gedanke der göttlichen Leitung, wie er religiös nothwendig ist, keineswegs ausgeschlossen sein. Bei der Lehre von Gott verfehlt Gaß nicht, die griechische Trinitätsformel einer genauen Beleuchtung zu unterwerfen und ein interessantes, auch in der Kürze reichlich belehrendes Referat über den endlosen Streit mit dem Abendlande wegen des Ausganges des heiligen Geistes zu bieten. Er macht mit Recht darauf aufmerksam, daß dogmatisch auf griechischer Seite der gleiche Gesichtspunkt für die Verwerfung des filioque geltend gemacht werde, wie von abendländischer für die Rechtfertigung dieses Zusatzes. Aber welches ist dann der Schlüssel zu einem Verständnisse der Erregung der Griechen? Gaß verweist, meines Erachtens zu sehr nebenbei, auf die griechische Anhänglichkeit an dem alten Symboltext als solchem, eine Anhänglichkeit, welche er auch nicht eigentlich erklärt.

In der ökonomischen Theologie treffen wir zuerst auf die Christologie, die ganz merkwürdig kahl ist. Die Darstellung der confessio orthodoxa wird von Gaß mit Recht als „katechetisch aufzählend und erläuternd, nicht entwickelnd" charakterisirt. „Der symbolische Ausdruck wird biblisch begründet und in das Dogma von der persönlichen Einheit zweier Naturen und zweier Willen hineingezogen. Das Werk Christi erfährt nur eine gelegentliche, keine selbständige Erwägung." Sofern jedoch über die Bedeutung Christi für uns Aufschluß geboten wird, erhalten wir in farbloser Weise keine anderen als die abendländischen Gedanken: Christus ist das Opfer gewesen für unsere Sünden. Genauer erörtert wird in den Hauptbekenntnisschriften die Frage, wie wir uns das Heil aneignen. Hier ist die Situation, in der diese Schriften entstanden sind, zu berücksichtigen. Bekanntlich zielen dieselben besonders ab auf Beseitigung der protestantischen Gedanken, wie sie namentlich der Patriarch von Constantinopel, Cyrillus Lucaris, eingebürgert hatte. Hatte derselbe die Rechtfertigung allein aus dem Glauben gelehrt, so wird das mit Heftigkeit zurückgewiesen. Die Griechen sehen in dem protestantischen Gedanken ein Attentat auf die Heiligkeit Gottes. Gerecht werden wir nur durch Glauben und Werke.

Bislang wäre als auffallend und specifisch griechisch eigentlich

nur dies zu notiren, daß die Lehren als Bekenntnisformel so abgeschlossen und scharf bestimmt dastehen, während die Interpretation derselben merkwürdig unbestimmt und schillernd ist. Ab und an hatte Gaß auch Gelegenheit auf einzelnes aufmerksam zu machen, was uns Abendländern besonders fremdartig erscheinen muß: die phantastische Engellehre, den merkwürdigen Uebergang der confessio orthodoxa von den Bestimmungen über Christus zur Rechtfertigung des Mariendienstes, der Kreuzesverehrung, ja der griechischen Form der Kreuzschlagung. Gaß nennt das „Nebeninteressen und bloße Anhängsel der griechischen Frömmigkeit".

Indem wir in die Lehre von der Kirche eintreten, besonders in die Lehre von den Mysterien, der Liturgie und dem Ritus, der Heiligen- und Bilderverehrung, treffen wir auf die eigentlich fremdartigen Elemente des griechischen Systems. Zwar sind auch hier die christlichen Ideale nicht überhaupt verschollen. Die Kirche ist „ihrem Wesen nach nichts anderes als die heilige und einheitliche Gemeinschaft des Glaubens". Freilich stört sogleich der Gedanke, daß der Glaube kaum anders vorgestellt wird, denn als Annehmen der „in völliger Abgeschlossenheit und Unantastbarkeit gedachten Lehre". Die Christenheit ist ferner zunächst gedacht als eine Gemeinde, in der jeder ein Priester ist. Aber dann erklärt sich doch die Gemeinde selber für ohnmächtig ohne hierarchische Bevormundung. So ist der Klerus der eigentliche Träger der kirchlichen Lebenskräfte. Dieser aber ist wiederum nothwendig hierarchisch gegliedert. Es wäre Häresie, den Bischof dem einfachen Priester gleichzustellen. In der rechtmäßigen bischöflichen Succession ist allein der Bestand der Kirche gesichert. Es ist nun merkwürdig, daß die Gliederung des Episcopats in sich keine nothwendige mehr ist. Die Zuspitzung des Episcopats zum Patriarchat ist keine wesentliche mehr, wie das Beispiel der russischen Kirche zeigt, die seit Peter dem Großen ohne Patriarch ist und von den Kaisern in Verbindung mit der heiligen Synode regiert wird, ohne daß das von ihr als eine Vergewaltigung empfunden würde. So ist auch der Patriarch von Constantinopel, der ja gewissermaßen das Haupt der griechischen Kirche ist, nur der primus inter pares. Aus dem Streite der griechischen Kirche mit Rom über die Berechtigung

des Papſttums bietet Gaß höchſt inſtructive Detailmittheilungen. Doch macht ſich auch hier der Mangel in ſeinen Ausführungen geltend, der denſelben auch anderwärts anhaftet, daß wir nicht eigentlich aufgeklärt werden über die principiellen Zuſammenhänge der griechiſchen Ideen unter ſich.

Die Aufgabe des Episcopats iſt einerſeits, das Dogma der Kirche zu ſchützen und in ſtreitigen Fällen feſtzuſtellen. Anderſeits aber iſt er der eigentliche Träger der ſacramentlichen Kräfte der Kirche. Hier kommen wir zu der Lehre von den Myſterien, von den Sacramenten. Dieſelben ſind die eigentlichen Gnadenmittel: ohne ſie gibt es kein Heil. Sie aber ſind auch, wie Doſitheus ſagt, *ὀργανα δραστικα τοις μυομενοις χαριτος ἐξ ἀναγκης*. Tritt das Chriſtentum zuerſt als Rechtgläubigkeit und Tugend auf, ſo wird es jetzt in den Zauber der Myſterien gebannt. „Zwar ſollen dieſe theoretiſch an den Glauben und guten Willen ſtets anknüpfen und ſie vorausſetzen, oder auch hervorbringen; allein der Glaube, indem er ſich nothwendigerweiſe der ſinnlichen Hierurgie anheftet, verliert ſeine eigene angeborene Geiſtigkeit und ſittliche Kraft. Und ſo entſteht eine nothwendige Spaltung und der beſte Theil des religiöſen Geiſtes kann der rituellen Befangenheit oder dem unverſtandenen Schauer des Myſteriendienſtes geopfert werden.“

Wie ſehr das in der That der Fall iſt, zeigt der ganze Schluß der Glaubenslehre. Gerade hier möchte ich reichliche Mittheilungen machen können aus den Gaß'ſchen Nachweiſen. Indes ich bin gezwungen, mich zu begnügen mit den dürftigſten Notizen. Das Eigentümliche der griechiſchen Sacramentslehre und was vor allem die griechiſche Frömmigkeit charakteriſirt, das iſt die merkwürdige Werthſchätzung des Ritus als ſolchen. So iſt die Liturgie, beſonders die der Euchariſtie, der theuerſte Schatz jener Kirche. Wir treffen ſchon in der alten Kirche ſeit Cyrill von Jeruſalem, beſonders aber im Mittelalter eine eigene Literaturgattung, die ſogenannte myſtagogiſche, welche den Zweck verfolgt, alle Einzelheiten des Cultus, jede Kleinigkeit des Ritus, der Anordnung der Liturgie, ja der Prieſterkleidung, des kirchlichen Gebäudes, durchſichtig zu machen, in ihrem höheren Sinne, in ihrer myſtiſchen Bedeutung zu erklären. Aber es iſt unmöglich, wie die Myſtagogen verſichern,

daß menschliches Denken den in der Darstellung der Liturgie verborgenen und rituell eingekleideten Geistesreichtum völlig wiedergebe. Gaß ergänzt die Detailmittheilungen, die er früher in seiner Schrift über Nikolaus Cabasilas aus den Werken jener Theologen gegeben hatte, besonders durch eine Darstellung der Ausführungen der gewichtigsten Autorität des Mittelalters, des Symeon von Thessalonich. Es ist ja nicht zu leugnen, daß in den mystagogischen Schriften manch sinniger, ansprechender Gedanke vorgetragen wird. Doch treffen wir des Geschmacklosen fast noch mehr. Und vor allem, wie muß es in einer Kirche aussehen, deren theologisches Interesse sich nun schon seit mehr als einem Jahrtausend im wesentlichen erschöpft in solchen mystischen Contemplationen! Fürwahr, Gaß hat Recht, wenn er im Rückblick auf jene Punkte des griechischen Systems meint, die griechische Frömmigkeit sei praktisch nur zu sehr zu abergläubischem Staunen und ungeistigem Genießen heruntergesunken.

Kurz gegenüber dem ersten fällt der zweite, die Ethik behandelnde Theil des Gaß'schen Werkes aus. Es sei daraus nur erwähnt, daß wieder der Ausgangspunkt genommen wird von den höchsten biblischen Forderungen. Fromm wird das ganze sittliche Leben unter die Leitung des Geistes gestellt, dessen Charismata alle Tugenden sind. Aber dann ist man doch nicht fähig, die hohen biblischen Ideen im einzelnen richtig auszudeuten. Es wird alles asketisch, conventionell-kirchlich zugespitzt. Das Mönchtum ergibt sich als Ideal, welches in concreto in der griechischen Kirche angewiesen wird. Gegenüber den abendländischen Kirchen aber erhellt im großen die Energielosigkeit der griechischen gegenüber den sittlichen Aufgaben. Schlaffheit ist ihr schlimmstes Gebrechen. So ist sie denn im großen, immer wieder gegenüber den westlichen Kirchen als die zurückgebliebene zu bezeichnen.

Indem ich mich zu einer Kritik des Gaß'schen Werkes wende, will ich es nur gleich zum Eingange aussprechen, daß ich mit Gaß' Auffassung der griechischen Kirche in wesentlichen Beziehungen nicht harmonire. Wenn ich meinen Widerspruch nicht unterdrücke, so thue ich es aber in dem Gedanken, daß im wissenschaftlichen Ver-

kehre es doch auch eine Form des Dankes ist, wenn wir nicht schwören auf die Worte des Meisters, sondern uns dadurch anregen lassen, weiter nachzudenken und aufsteigende Zweifel zu verfolgen. Mein Widerspruch trifft die Grundidee der Gaß'schen Darstellung der griechischen Kirche. Leider muß es mit Rücksicht auf den Raum, den ich in Anspruch nehmen darf, genügen, wenn ich ohne eigentliche Auseinandersetzung mit Gaß nur positiv meine Anschauung und ihre Gründe vorlege.

Der Gegensatz gegen Gaß, in dem ich mich befinde, datirt daher, daß ich die Quellen, aus denen derselbe zuoberst schöpft, nicht für authentisch halten kann. Ich halte es nicht für richtig, daß die griechische Symbolik wesentlich und in erster Linie auf Grund der Confessionsschriften, die Kimmel herausgegeben hat, entworfen wird. Die Confession des Gennadius, welche nach der Eroberung von Constantinopel dem Sultan Muhammed II. übergeben sein soll, ist so kurz, daß aus ihr nicht viel zu erfahren ist. Die orthodoxen und von Synoden gebilligten Confessionsschriften des 17. Jahrhunderts aber sind erst recht nicht geeignet, die Grundlage der Symbolik abzugeben. Es ist nämlich leicht zu erkennen, daß diese Schriften nicht die Gewähr besitzen, uns wirklich mit allen oder doch den wesentlichen Eigentümlichkeiten der griechischen Kirche bekannt zu machen. Gaß selbst zeigt an einer Reihe Stellen, daß sie durchzogen sind von Spuren lateinischer Einwirkungen. Die Decrete der jerusalemischen Synode, die sich durch ihre Leidenschaftlichkeit gegen die protestantischen Ideen, die Cyrillus Lucaris einzubürgern versucht hatte, als gut griechisch auszuweisen scheinen, sind gegenüber der katholischen Kirche nicht ebenso ablehnend, sondern zum Theil sogar entgegenkommend. Besonders aber zeigt die confessio orthodoxa, welche Gaß speciell bevorzugt, Abhängigkeit von lateinischen Einflüssen. Wenn dies direct, hinsichtlich der Aufnahme bestimmter einzelner abendländischer Lehren und hinsichtlich der bewußten Unterdrückung griechischer Gedanken aus Rücksicht auf die abendländischen Kirchen, immerhin nur von wenigen Punkten gilt, so indirect von dem gesamten Tenor des Schriftstückes. Ich denke hier an die unbestimmt biblische Haltung und die Farblosigkeit der meisten Lehrbestimmungen. Die genuin griechischen Lehren wollen

nicht zum Vorschein kommen, weil der Eindruck der abendländischen nicht überwunden ist. Zum voraus ist es auch nicht wahrscheinlich, daß Schriften des 17. Jahrhunderts uns auf den richtigen Weg leiten sollten, um das Wesen der griechischen Kirche deutlich zu erfassen. Die Confessionsschriften dieser Kirche sind ganz anders entstanden, als die der anderen christlichen Kirchen. Sie sind hervorgegangen aus den Irrungen, welche katholische und protestantische Einflüsse hervorgerufen hatten; aber diese Einwirkungen haben die griechische Kirche bei weitem nicht so aufgewühlt, wie die reformatorischen Ideen die occidentalische Kirche. Bis zur tiefsten Besinnung auf ihre Eigentümlichkeiten konnte die griechische Kirche nicht gebracht werden durch die relativ doch wenig tiefgreifenden Umtriebe der Jesuiten in Litthauen und den westlichen Provinzen Rußlands und durch die Ketzereien des Cyrill. Es wird im weiteren Verlaufe unseres Aufsatzes von selbst erhellen, warum die katholisch-protestantischen Controversen für die griechische Kirche eigentlich gar kein Interesse haben. Dieselben sind hier keine naturwüchsigen Probleme. So konnten sie denn auch nur momentane Zuckungen hervorrufen. Uebrigens aber war die griechische Kirche des 17. Jahrhunderts des theologischen Denkens viel zu sehr entwöhnt, um alles zum Ausdrucke zu bringen, was sie etwa gegenüber den fremden Anschauungen, die bei ihr importirt wurden, instinctiv als ihre alte Eigentümlichkeit empfand. Die Confessionsschriften zeigen, wie bemerkt, daß man dem Abendlande zum Theil, wenn auch wol meist nur im momentanen Ausdruck, unterlegen war, und ferner konnte man in anderen Punkten die griechischen Formeln nur reproduciren, ohne vermögend zu sein, anzudeuten, welchen Sinn und Werth diese Formeln für die griechische Frömmigkeit haben.

Im allgemeinen wird gelten, daß wir, um das Wesen einer Kirche richtig zu verstehen, in die Gründungsepoche hinaufsteigen müssen. Die symbolischen Bücher des Protestantismus haben deshalb zum voraus das gute Vorurtheil, das Wesen desselben deutlich erkennen zu lassen, weil sie aus der Gründungszeit stammen. Die symbolischen Schriften des Katholicismus stammen wenigstens aus der Zeit, wo sich die römische Kirche in einen Kampf auf Leben und Tod mit einem vollbewußten Gegner gestellt fand.

Freilich ist es niemandem zu rathen, das Wesen des Katholicismus festzustellen ohne Rücksicht auf Thomas von Aquino und — Augustin.

Die Gründungsepoche der griechischen Kirche als Particularkirche ist nun die Zeit der großen christologischen Streitigkeiten. Die damals erzielten dogmatischen Entscheidungen bilden ja den eigentlichen Bestand der dogmatischen Tradition in der griechischen Kirche. Jene Streitigkeiten beginnen auch zugleich mit dem Eintreten der politischen Umstände, die bei der Sonderung des Orients vom Occident mitgewirkt haben. Als die eigentlichen Säulen der griechischen Kirche sind also zunächst Männer wie Athanasius und Gregor von Nyssa anzusehen. Doch wird man, um die griechische Auffassung des Christentums in ihrer Eigenart zu verstehen, überhaupt die gesamte theologische Literatur jenes Zeitraumes zu Rathe ziehen müssen. So wird man besonders die Bedeutung des Pseudo-Areopagiten nicht leicht zu hoch veranschlagen können.

Wenden wir uns nun zu einer kurzen Charakteristik des griechischen Lehrsystemes gemäß den Quellen, welche jene Epoche uns darbietet, so denken wir zum voraus an ein Desiderat formeller Art, welches die Gaß'sche Symbolik hinterläßt. Gaß unterläßt es, die griechische Lehre von ihrer organisirenden Centralidee aus zu erfassen. Das ist veranlaßt dadurch, daß er die confessio orthodoxa als Leitfaden benutzt. Dieselbe ist ein Compendium mit scholastischem Zuschnitt, worin eine organisirende Idee eben nicht zum Vorschein kommt, sondern nur ein Haufe einzelner, oft schlecht genug nebeneinander bestehender Ideen. Wir können uns nun auf die gestalt- und lebengebende Anschauung führen lassen, indem wir uns an die beliebte Behauptung erinnern, die Gaß aber nicht unterstützt, wenn er sie auch nicht ausdrücklich zurückweist, daß der morgenländischen Kirche eine „intellectualistische Richtung" im Gegensatze zu der „praktischen Richtung" des Abendlandes eigen sei. Wie diese Rede entstanden ist, ist sehr wohl zu begreifen. Nämlich die Christologie und Trinitätslehre, „die objectiven Dogmen", um welche die alte Kirche sich so vorwiegend bemühte, scheinen uns keinen unmittelbaren praktischen Werth zu besitzen. Dieselben rufen bei uns in der näheren Form, die sie erhielten, unwiderstehlich zunächst ein intellectualistisches Interesse hervor. Wir kommen nun einmal

nicht daran vorbei, sie zunächst als anziehende oder ärgerliche cruces für unsern Verstand zu empfinden. Aber das sollte uns doch nur darauf aufmerksam machen dürfen, daß wir diese Formeln nicht mehr unmittelbar verstehen, daß wir andere religiöse Interessen haben, wie die alte Kirche. Denn daß diese Kirche auf jene Lehren nicht geführt sein kann durch intellectuelle Interessen, daß es nicht speculative Bedürfnisse gewesen sein können, welche sie durch die Ausarbeitung der trinitarischen und christologischen Formeln befriedigte, ist doch offenbar. Wären es nicht religiöse Bedürfnisse, die sich in jenen Lehrstreitigkeiten geltend machten, so wäre die alte Kirche gar nicht Kirche, sondern philosophische Schule. Indes bisher ist noch nicht viel gewonnen. Man darf darauf rechnen, daß jedermann die Rede von der „intellectualistischen" Richtung der griechischen Kirche schließlich für brachylogisch erklären und zugeben wird, daß es religiöse Bedingungen gewesen, unter denen die Dogmen damals wie immer zu Stande gekommen. Aber man bringt sich nun nicht deutlich zum Bewußtsein, was unter solchen Bedingungen zu verstehen sei. In der Dogmengeschichtschreibung wird es noch lange dauern, ehe die Einwirkungen der Idee, daß die Entwicklung der Dogmengeschichte die allmähliche kirchliche Bearbeitung der Reihe der als nothwendig gedachten loci theologici darstelle, völlig abgethan sind. Die neueste Dogmengeschichte [1]) legt diese Vorstellung noch einmal bewußt und consequent zu Grunde. Thomasius stellt die Sache so hin, was übrigens auch in dieser näheren Form nicht neu ist, daß die alte morgenländische Kirche die Trinitätslehre und die Christologie, die alte abendländische die Anthropologie und Hamartologie, das Mittelalter die Lehren von der Versöhnung und den Heilsmitteln, die Reformation die Lehre von der Heilsaneignung bearbeitet habe. Jeder dieser Dogmenkreise ist religiös bedingt gewesen und sie zusammen sind die nothwendige kirchliche Explication der christlichen Wahrheit. Denkt man hiernach zunächst, daß in den Epochen vor der Reformation die christliche Wahrheit nur

[1]) Thomasius, Die christliche Dogmengeschichte, 1. Bd., 1874. Nach dem Tode des Verfassers ist der 2. Band von Plitt herausgegeben worden (1876).

stückweise in der Kirche vorhanden gewesen, so hat Thomasius Vorkehr getroffen, um auch den älteren Stadien das ganze Christentum vindiciren zu können. Es ist in der Form „unmittelbaren Wissens", nur ohne die vollständig ausgebildete Form, die wir besitzen, in der gläubigen Gemeinde damals vorhanden gewesen. Aber die ganze Vorstellung ist unhaltbar. Sollte es richtig sein, daß die alte griechische Kirche die Lehre von der Trinität und der Person Christi als die relativ selbständigen Kapitel der Dogmatik ausgebildet hat, so wäre jene Kirche, wenn keine philosophische, so doch eine theologische Schule gewesen. Denn das ist der Unterschied der Kirche und der theologischen Schule, daß erstere immer sich um die Totalität der religiösen Erkenntnisse bemüht, während letztere sich mit einem Ausschnitt begnügen mag, den sie möglichst sorgfältig behandelt. Wenn es richtig hergeht, so besitzen ja die einzelnen Glieder einer theologischen Schule auch, während sie sich ihr Leben lang vielleicht nur um ein einzelnes beschränktes Gebiet der christlichen Lehrwissenschaft bemühen, das ganze Christentum „im Gemüthe". Indem Thomasius der alten Kirche den Besitz des ganzen Christentums in dieser Form zuschreibt, hat er also auch noch nicht gezeigt, daß dieselbe nicht eine Schule gewesen. Das Richtige ist, das die griechische Kirche in und mit der Theologie und Christologie das ganze Christentum in ihrer Weise behandelt hat [1]). Nur wenn wir dies festhalten, sichern wir ihr den Charakter der Kirche. Jede religiös bewegte Zeit hat ihr Schlagwort, so gut wie jede politisch bewegte Zeit. In der Zeit der Reformation war das Schlagwort: Rechtfertigung aus dem Glauben oder aus den Werken; in der alten griechischen Kirche war es die correcte christologische Formel. In einer solchen Behauptung concentrirt eine Zeit all' ihr Bestreben, vergegenwärtigt sie sich all' ihre Güter. Natürlich hat sie auch andere Fragen und Behauptungen, die ihr ebenfalls von integrirender Wichtigkeit sind. Die Reformation hat Controversen über fast alle Punkte des scholastischen Lehrsystems hervorgerufen. Und die alte Kirche

---

[1]) Vgl. Ritschl: „Ueber die Methode der älteren Dogmengeschichte", Jahrbücher für deutsche Theologie 1871.

hat ebenfalls neben der Lehre von Christo noch genug andere Themata gehabt. Aber das Thema von Christo war ihr der Inbegriff aller Themata, in der richtigen Lehre von Christo rettete sie überhaupt das richtige Christentum, so wie sie es verstand. Aber wie verstand sie es denn? Darauf gewinnen wir die Antwort durch die Frage: wie beschaffen war das Heilsgut, welches die griechische Kirche im Christentum suchte? Hier kommen wir zu der organisirenden Grundidee des griechischen Lehrsystems.

Ich beziehe mich hier zunächst auf die Schrift von Herrmann über die Heilslehre des Gregor von Nyssa [1]). Es wird dort des näheren gezeigt, daß dieser Theologe unter dem christlichen Heile nichts anderes denkt, als die ἀθανασια und ἀφθαρσια, die ζωη αἰωνιος im äußeren Sinne. Die Seligkeit wird von Gregor lediglich beschrieben als Befreiung von der Sinnlichkeit und Endlichkeit und den Uebeln, welche diese beiden Bestimmtheiten unseres irdischen Lebens mit sich führen. Das höchste Gut, welches uns im Christentume geboten wird, die Gemeinschaft mit Gott, ist nicht gemeint als immer vollkommener werdende Einigung unseres Willens mit dem göttlichen, sondern als die Ablegung dessen, was sterblich und endlich an uns ist, als die Versetzung unseres Lebens in Gottes unsterbliches, dem Leide entzogenes Leben. Es sind also lediglich physische Kategorien, in denen das Heil beschrieben wird. Und das Heil ist eine rein transscendente, nur für die Hoffnung vorhandene Größe. Es wird sich nun fragen, ob der Nyssener mit dieser Auffassung des christlichen Heiles allein steht. Aber derselbe ist bekanntlich kein abseits der großen geschichtlichen Entwicklung der Kirche stehender, sondern ein hochgeehrter, für seine Zeitgenossen und für die Folgezeit höchst autoritativer Mann. Und der Beweis ist in der That zu erbringen, daß er mit seiner Anschauung von dem höchsten Gute nur die herrschende Ansicht seines Zeitalters vertritt. Doch kann es natürlich nicht hier meine Aufgabe sein, diesen Beweis anzutreten. In den vorhandenen Dogmenge-

[1]) Herrmann, Gregorii Nysseni sententiae de salute adispiscenda, Halis 1875.

schichten findet man hin und her Belege; eine absichtliche Untersuchung über den Charakter des Heiles, welches die alte Kirche im Christentume suchte, wiewol diese Frage offenbar die Cardinalfrage ist für das Verständnis ihrer Lehrbildungen, trifft man nirgends. Am meisten Material ist zu finden in den Kapiteln, welche die Anschauungen vom Werke Christi und von der Bedeutung der Sacramente behandeln [1]). Um wenigstens an Eines zu erinnern, erwähne ich, daß der Zweck der Erscheinung Christi im Fleische gern dahin bestimmt wird, daß wir „vergottet" werden sollten. Es unterliegt keinem Zweifel, daß dieses θεοποιεισθαι als eine substantielle Aenderung unserer Natur, als eine physische Mittheilung des göttlichen Lebens an uns gedacht ist. Athanasius bemerkt ausdrücklich, der Zweck der Sendung Christi könne nicht die Sündenvergebung und die vollkommene, vorbildliche Erfüllung des göttlichen Gesetzes sein. Daß dies nicht die Hauptsache sei, zeige der Umstand, daß es schon vor Christus sündlose Menschen gegeben habe. Die Hauptsache, die Christus allein schaffen konnte, ist die Vermittlung des ewigen Lebens. Denn das ist das Verhängnis der natürlichen Menschheit, daß sie dem Tode verfallen ist, und dem kann die Menschheit sich nicht durch sich selbst entziehen [2]). Aehnliche Ausführungen finden wir bei allen Vätern. Immer ist das höchste Gut ein physisches und jenseitiges, nicht ein sittliches und in der Gegenwart zugängliches. Das Gute, die Erfüllung des göttlichen Willens, kommt nur in Betracht als Bedingung für die Theilnahme an dem durch Christus wiedergebrachten göttlichen Leben. Der Sacramente höchste Wirkung und Bedeutung ist, daß sie φυλακτηρια εἰς ἀναστασιν ζωης αἰωνιου, φαρμακα της ἀθανασιας sind.

Ist das richtig, so begreifen wir nunmehr die Christologie. Athanasius gibt direct an, welches Interesse ihn an die Behaup-

---

[1]) Vgl. besonders Nitzsch, Dogmengeschichte, § 58. 63. 64; Baur, Die christliche Lehre von der Versöhnung, S. 67 ff.; Steitz: „Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung", Jahrbücher für deutsche Theologie 1864—1868 (sechs Aufsätze).

[2]) Herrmann, Die Metaphysik in der Theologie, S. 51 ff.

tung der physischen Homousie des Logos mit dem Vater fesselt. Kein anderer als Gott selbst konnte uns mit dem göttlichen Leben durchdringen, kein anderer uns wahrhaft vergöttlichen, als der Gott in sich selbst ist, kein anderer uns die Sohnschaft Gottes geben, als der, der von Natur Gottes Sohn ist. Hatte der Sohn einen Anfang, so kann er auch wieder aufhören, und wir sind unseres eigenen ewigen Lebens nicht gewiß [1]). Begreifen wir hier die Lehre, daß der Logos φυσει Gott gewesen, so begreifen wir anderseits auch, daß er φυσει Mensch gewesen sein muß. Wieder gibt Athanasius selbst ausdrücklich an, daß, wenn der Logos nicht wahrer Mensch geworden wäre, uns seine Gottheit nichts nützen würde. Denn mit einer uns fremden Natur haben wir nichts gemein. Es kam darauf an, daß der Logos mit uns in Naturverbindung trat. Wir sehen deutlich, daß die Christologie des Athanasius in der That ein Zeugnis consequenten Denkens ist, und begreifen die Streitigkeiten, die sich erhoben, so oft die wahre Gottheit oder die wahre Menschheit oder die reale, physische Verbindung zwischen beiden in der Person Christi bedroht war.

Könnte es nun auf den ersten Blick scheinen, als ob die griechische Kirche vermöge dieser Anschauung vom Wesen des Heiles auf den sittlichen Charakter der christlichen Religion verzichte, so steht die Sache doch nicht ganz so schlimm. Es ist nämlich nun zu betonen, daß die Zulassung zum ewigen Leben, zu dem von Christo erworbenen Gute, durchaus abhängig gemacht wird von der Erfüllung des göttlichen Gesetzes. Die griechische Kirche hat nicht vergessen, daß die katholische Christenheit im Kampfe mit dem Judenchristentume festgestellt hatte, daß das Christentum das neue Gesetz sei. Der von diesem Streite her datirende Nomismus ist also der andere, allerdings immer mehr zurücktretende Pol der griechischen Frömmigkeit. Derselbe steht in schwebendem Gleichgewicht mit der sinnlichen Auffassung des Heiles und corrigirt den Fehler derselben, so weit das angeht. Die Forderungen an Lebensreinheit, welche die alten Väter stellen, sind nun in thesi äußerst

[1]) Baur a. a. O., S. 106.

hochgespannt. Doch werden sie selten concret ausgeführt und dann meist ascetisch. Das paralysirt denn für die Menge die eigentliche Wirkung dieser Strenge. Es bleibt im allgemeinen das Bild der Heiligkeit Gottes, welcher nur mit den Reinen und Makellosen in Gemeinschaft treten kann. Charakteristisch ist für die griechische Kirche, daß sie es bei der Forderung sittlichen Lebens als bloßer Bedingung des Heiles beläßt. Die Erkenntnis, daß das Gottes eigentliches Werk ist, daß er heiliges Leben schafft, daß die Gnade ihr eigentliches Ziel an der Versöhnung der Menschen mit Gott hat, ist ihr nicht beschieden — wenigstens nicht für die Theorie.

Indes die griechische Kirche ist nun auch so noch keineswegs erschöpfend charakterisirt. Denn das Heil, welches sie erstrebt, der Werth der Person Christi, welchen sie constatirt, ist nicht in der Gegenwart und unmittelbar von den Einzelnen erfahrbar. Darauf aber steht alle Religion, daß man des Heiles persönlich und gegenwärtig gewahr wird. Von der Verheißung allein lebt eine Kirche nicht. Kann die griechische Kirche ihren Gläubigen das Heil nicht unmittelbar nahebringen, so werden die Gläubigen zu Surrogaten greifen. Ist aber das Heil der griechischen Kirche in der Gegenwart nur in der Phantasie erlebbar, so ist begreiflich, daß das praktische Interesse der Masse sich immer mehr der sacramentlichen, liturgischen Seite der Religion zuwandte und schließlich im Cultus überhaupt den Inbegriff aller Heilsgüter sah. Im Cultus, da trat man in unmittelbaren Contact mit der Gottheit, mit dem Logos, hier erlebte man eine Erhebung über die Alltäglichkeit, über das Profane, über das Nichtige. Die Erfahrung, die jeder religiöse Mensch in der Theilnahme am Cultus macht, die undefinirbare Steigerung des religiösen Lebensgefühls, welche die Theilnahme an demselben gewährt, mußte in der griechischen Kirche je länger je mehr als das werthvollste Gut des Christen in der Gegenwart erscheinen. Denn sie war die einzige Form, in der man des Heiles im gegenwärtigen Genusse froh werden konnte. Man kann durch Steitz in den angeführten Abhandlungen erfahren, wie lebhaft von altersher in der Kirche das

liturgische, sacramentliche Interesse gewesen, aber es ist eine immer steigende Zunahme desselben bemerkbar. Schon ein Cyrill von Jerusalem, ein Chrysostomus ergehen sich in für uns nicht nachzuempfindenden Ueberschwenglichkeiten. An sich macht es dabei keinen Unterschied, ob einer die Vergegenwärtigung des Heilsgutes durch den Cultus, in specie die Sacramente, symbolisch oder realistisch auffaßt. Aber an die letztere Auffassung, welche seit der Mitte des 4. Jahrhunderts, besonders durch den Einfluß des Gregor von Nyssa, aufgekommen ist und übrigens auf die Dauer und für das Volk unvermeidlich war, schließt sich allerdings leichter der Aberglaube und überhaupt der Untergang geistiger Religiosität an. Worauf sich nun das sacramentliche, cultisch-rituelle Interesse im einzelnen wirft, ist, weil es wesentlich mit ein ästhetisches, von der Phantasie und dem Gefühle ausgehendes ist, nicht controlirbar. Es ist begreiflich, daß schließlich jeder Einzelheit des Gottesdienstes ein höherer Sinn, ein aparter, unveräußerlicher, religiöser Werth beigelegt wurde. Eine Grenze ist nur gegeben mit der Leistungsfähigkeit der menschlichen Einbildungskraft und des menschlichen Spürsinnes [1]).

Hier muß nun hinzugefügt werden, daß in naturgemäßer Entwicklung das dogmatische Interesse, welches ursprünglich den Anlaß für das liturgische geboten, hernach je länger je mehr von dem liturgischen mit umfaßt und eigentümlich umgestaltet wurde. Es ist offenbar sehr bald gekommen, daß das Dogma von dem Volke nur in seiner Darstellung durch Riten und Symbole und in seiner Zuspitzung zum liturgischen Bekenntnis vergegenwärtigt und hochgeschätzt wurde. In den alten christologischen Streitigkeiten schon hören wir immer wieder, daß es liturgische Ausprägungen der einen oder anderen Theorie gewesen seien, an welche der Streit anknüpfte. Vollends ist später im Volke, in der Kirche als solcher, die An-

---

[1]) Vgl. neben den Gaß'schen Nachweisen besonders Steitz' Mittheilungen aus der mystagogischen Literatur seit dem Pseudo-Areopagiten, welcher der Kirche zuerst eine zusammenhängende Deutung aller Einzelheiten ihres Cultus gegeben hat, a. a. O., 1866.

hänglichkeit an bestimmten Formeln bedingt durch die liturgische Verwendung derselben. Das nicänisch-constantinopolitanische Symbol ist deswegen so werthvoll, weil es in der Liturgie eine wesentliche Stelle einnimmt. Im Anschluß an seine Aufnahme in die Liturgie als kurze Summe des christlichen Glaubens gilt es je länger je mehr für heilig und unveräußerlich. Es ist offenbar, daß der ewige aussichtslose Streit mit dem Abendlande über das filioque auch von hier aus erst sein Licht empfängt. So verschwindet allmählich das Verständnis für den ursprünglichen Sinn der Formeln. Das abgeleitete Interesse sichert ihnen ihre Geltung. Wenn die alten Väter deutlich sich der Relation ihrer dogmatischen Behauptungen mit der Vorstellung vom Heile bewußt waren, so weiß die spätere Zeit es nicht mehr. Auch jetzt kennt die griechische Kirche wol kein anderes Ziel des Christentums als die wunderbare Erhebung des creatürlichen Lebens zu göttlicher äußerer Herrlichkeit im Jenseits. Aber der Grieche selbst vermag über die ursprüngliche Normirung seiner Formeln gemäß dieser Idee nicht mehr zu orientiren. So sehen wir es in der confessio orthodoxa des Mogilas. Man läßt sich abendländische Ideen, die in ihrer technischen Bezeichnung durch biblische Ausdrücke sich dem Wortlaute nach auch für das Griechentum schicken, unterschieben, indem man sie nur halb versteht. Indes es ist eben nicht ernst gemeint. Immer wieder schlägt es durch, daß es der Religiosität auf die Formeln als solche ankommt. Der Sinn derselben im einzelnen ist gleichgültig: das Ganze derselben, das Glaubensbekenntnis, bewährt sich als heilsnothwendig, weil es ein Stück der Liturgie, in der alles geisterfüllt und nothwendig ist, darstellt, und in diesem Zusammenhange gewährt es eine praktische religiöse Befriedigung, die Selbstzweck ist. — Was speciell den Werth der rituellen oder symbolischen Darstellung der Dogmen anlangt, so gewinnen hier z. B. die merkwürdigen Anhängsel, welche verschiedene Lehrausführungen bei Mogilas erhalten haben, erst ihr richtiges Licht. Gaß macht darauf aufmerksam, daß in der Lehre von Christus plötzlich Cultusvorschriften eintreten (vgl. oben S. 102). Derartiges findet sich noch öfter. Gaß nennt das „Nebeninteressen der griechischen Frömmigkeit". Richtiger urtheilt Ritschl, wenn

er meint, die Lehre erscheine dem Mogilas erst wichtig und bedeutsam in der rituellen Darstellung [1]).

Neben derjenigen Consequenz aus der griechischen Anschauung vom Heile, die wir soeben verfolgt haben, ergibt sich aber noch eine andere. Auch davon kann die griechische Kirche nicht allein leben, daß sie im Cultus wenigstens für die Phantasie sich das Heilsgut, welches das Christentum bietet, vergegenwärtigt und unmittelbar nahebringt. Denn in dieser Lebensfunction bethätigt sie nur erst die ihr ermöglichte Verbindung mit Gott. Aber im Christentume gewinnen wir nicht nur eine Beziehung zu Gott, sondern ebenso sehr zur Welt. In der Beachtung der Stellung, welche eine Kirche dem bürgerlichen Leben und den weltlichen Gütern im Verhältnis zum Heile anweist, vollenden wir erst die Erkenntnis des eigentümlichen Charakters derselben. Ist nun das Heil begrifflich ein durchaus jenseitiges, besteht dasselbe, wie es nach griechischer Anschauung der Fall ist, in der Befreiung von den creatürlichen, endlichen Lebensbedingungen und der Versetzung des Menschen in das überweltliche göttliche Leben, so ist klar, daß das Heil und die Welt lediglich Gegensätze sind. Hier begreifen wir dann aber, daß in der griechischen Kirche für die vollkommene, eigentlich gottgemäße Form des Lebens in der Welt das Mönchtum gilt, die ascetische Bekämpfung der Triebe, die Fernhaltung von den weltlichen Interessen und Geschäften, die stetige Versenkung in mystische Andacht, mit einem Worte die Entfernung aus der Welt. Im Oriente ist das Mönchtum entstanden und dort hat es auch seine correcteste Gestalt gefunden. Denn nirgends ist das eigentliche Eremitentum so verbreitet gewesen, wie dort, und wenn man sich zu klösterlichen Vereinigungen zusammengefunden, so ist auch diese Form die correcteste, sofern man dem griechischen Mönchtume am wenigsten nachsagen kann, daß es durch Hinterpforten das bürgerliche, geschäftliche, culturfördernde Leben der Welt bei sich eingelassen. Die griechischen Klöster sind wirklich

---

1) Ritschl: „Der Gegensatz der morgenländischen und abendländischen Kirche und die Unionshoffnungen Gagarins und Haxthausens", Gelzers Prot. Monatsblätter, 11. Bd., S. 338 ff.

vorwiegend Stätten der Andacht und der mystischen Contemplation gewesen. Im Abendlande hat die Kirche die Mystik immer für verdächtig angesehen, im Morgenlande ist sie ein naturwüchsiges und darum auch kirchlich sanctionirtes und gehegtes Product. — Indes es liegt nun in der Natur der Dinge, daß das mönchische Leben auch für die Kirchen, die es als das eigentlich vollkommene, eigentlich zu empfehlende hinstellen, immer die Ausnahme ist. Wie gestaltet sich denn in der griechischen Kirche das allgemeine Volksleben in sittlicher Beziehung? Auch hier treffen wir keine andere Form, als welche wir nach dem Bisherigen zum voraus vermuthen dürfen. Zunächst nämlich begegnen wir natürlich einer Menge kirchlich ritueller und asketischer Satzungen. Daneben aber begegnen wir für das Uebrige einer Hochschätzung der nationalen Sitte, die fast einer Identificirung derselben und des Sittengesetzes gleicht [1]). Gerade dies kann nicht überraschen. Denn es ist die natürliche Folge, wenn eine Kirche keine positive Stellung zu den irdischen Existenzbedingungen nehmen lehrt, wenn sie dieselben nicht direct oder indirect zu verwerthen weiß für ihre Zwecke. Denn dort ist die Menge, welche die negative Stellung zum bürgerlichen, weltlichen Leben, die als Ideal von der Religion hingestellt wird, nun einmal nicht einnehmen kann, für ihr sittliches Verhalten in den Beziehungen des Familien- und Staatslebens im wesentlichen unberathen. Es werden ja auch in der griechischen Kirche gewisse sittliche Vorschriften der Bibel eingeschärft, etwa die zehn Gebote. Aber wie weit kann der von hier ausgehende Impuls zur sittlichen Hebung des Volkes reichen? Und vor allem, wie weit kann solch eine compendiarische Unterweisung zur Gestaltung eines eigenartigen christlichen Culturlebens führen? Dabei konnte die Menge im allgemeinen keinen Antrieb empfinden die hergebrachten Formen ihres Gemeinschaftslebens einer Kritik zu unterwerfen. Dabei mußte in praxi alles bei dem geschichtlichen Volkstum sein Bewenden haben. Es ist nicht zu verwundern, daß dann schließlich unter dem Schwergewicht der Tradition die Kirche selbst dazu kommt, in der Weise Anleitung zu positiver Stellungnahme in der

[1]) Ritschl, Prot. Monatsblätter a. a. O.

Welt zu geben, daß sie die unbedingte Anhänglichkeit an der Volkssitte den Gläubigen einschärft, wie es in der confessio orthodoxa des Mogilas geschieht (I, 95; Kimmel, S. 168). Wiederum ist begreiflich, daß auch die kirchliche Sitte in der Liturgie so stabil wird, daß jede Abweichung von dem Hergebrachten als Ketzerei gilt. An sich ist durch das liturgische Interesse der Stabilität oder Variabilität der Cultusformen nicht präjudicirt. Allerdings kann das ästhetische Interesse an gewissen Formen so stark sein, daß es für sich selbst die Dauerhaftigkeit derselben verbürgt. Aber es können doch auch gerade aus dem ästhetischen Interesse Neubildungen des Cultus hervorwachsen. Mindestens ist kleineren spontanen Sectenbildungen Thür und Thor geöffnet. An letzteren hat es denn auch besonders in der russischen Kirche nicht gefehlt. Das große Schisma, welches in der russischen Kirche seit der Mitte des 17. Jahrhunderts besteht, ist aber bekanntlich durch die gedankenlose Anhänglichkeit des Volkes an dem Hergebrachten auch im Cultus bedingt.

Zum Abschlusse unserer Skizze des eigentümlichen Wesens der griechischen Kirche müssen wir nun aber noch einen Blick werfen auf ihre directe Lehre von der Kirche. Bisher haben wir mehr nur geachtet auf die Form der privaten Frömmigkeit, zu welcher sie Anleitung gibt. Aber es kommt auch darauf an, zu erkennen, welchen Zweck und Charakter sie sich als Corporation und Organismus zuschreibt. Hier zeigt sich nun die epochemachende Bedeutung des Pseudo-Areopagiten für das Morgenland, auf welche Ritschl besonders nachdrücklich hingewiesen hat [1]). Ich verlasse mich dabei auf die ausgezeichnet klare und eingehende Darstellung des Systems des Areopagiten, welche Steitz [2]) uns bietet.

Das Ziel der Religion ist für jenen christlichen Neoplatoniker die mystische Einigung mit Gott, die Erhebung des creatürlichen Lebens zum göttlichen, eigentlich wahren Sein. „Wie alles zu Gott hinstrebt, so kann auch nur die Einigung mit ihm das

---

[1]) „Ueber die Methode der älteren Dogmengeschichte", a. a. O., S. 200. 212.

[2]) a. a. O. 1866, S. 197—229.

Ziel dieses Strebens sein. Dieses Streben geht durch alle Kreise des Seienden, Lebendigen und Vernünftigen; es ist also an sich ein kosmischer Zug, der erst in der vernünftigen Creatur zu einem bewußten und gewollten, zu einem persönlichen wird und einen ethischen Charakter gewinnt". Die mystische Einigung mit Gott vollzieht sich durch „die drei Stufen der Reinigung, der Erleuchtung und der Vollendung, in denen sich ebenso viele Kräfte und Wirkungen des alles zu sich ziehenden Gottes entfalten." Aber die Wirkungen, durch welche die mystische Einigung zu Stande kommt, sind weder auf Seiten des Gebenden, noch des Empfangenden durch einen Act des Denkens oder des Wollens vermittelt, es ist die unmittelbare Wirkung des Seins auf das Sein; „das Göttliche will nicht bloß symbolisch erlernt, sondern vor allem erlitten (*πασχειν*), d. h. in passiver Hingebung erfahren und gekostet sein, damit die Seele in der mystischen Einigung vollendet werde".

Als Mittel der reinigenden, erleuchtenden und vollendenden Wirkungen Gottes auf die Creatur gelten nun für den Areopagiten bestimmte Weihen, die sich in manigfacher Weise abstufen. „Auf der Abstufung dieser Wirkungen beruht der Begriff der Hierarchie, die wieder in eine himmlische und eine irdische auseinandergeht". Die irdische Hierarchie wiederum zerfällt in die gesetzliche, alttestamentliche und die neutestamentliche, kirchliche. Die letztere also vermittelt gegenwärtig den Menschen das göttliche Sein, ihr Zweck ist, die geheimnisvollen Weihen an die Menge zu ertheilen. „Die Wirkung der Weihen stellt sich nach der Dreitheilung, welche das System der Hierarchien durchweg beherrscht, auch hier als dreifache dar, als reinigende, erleuchtende und vollendende. Demgemäß trennen sich drei Ordnungen: die reinigenden Liturgen (Diakonen), die erleuchtenden Priester, die vollendenden Hierarchen; doch haben die höheren Ordnungen zugleich die Kräfte der niederen, so daß die Priester zugleich erleuchten und reinigen, die Hierarchen aber alle drei Wirkungen üben können. Den Hierarchen, die als durchsichtigere Geister zur Aufnahme und Weiterleitung des Lichtes geeigneter sind, bleiben als specifisch hierarchische Handlungen die Priesterweihe, die Weihe des Salböls und

des Altars vorbehalten." Ich versage mir, genauer auf die areopagitische Sacramentenlehre einzugehen. Die Sacramente sind die mystischen Weihen, durch welche die kirchliche Hierarchie ihren Zweck erfüllt.

Haben wir nicht hier das Programm der ganzen seitherigen griechischen Kirche, soweit sie sich als Ganzes und als Anstalt darstellt, vor uns? Natürlich ist der Areopagite nicht ohne Vorgänger in seinen einzelnen Bestimmungen über die Kirche. Aber er hat alle Strebungen der Vergangenheit zu einem einheitlichen, zusammenhängenden Systeme ausgebildet und eben damit das lösende Wort für die Anschauung der griechischen Kirche von sich selbst gesprochen. Angesichts der Lehre des Areopagiten begreifen wir die Exclusivität des griechischen Bewußtseins hinsichtlich des Werthes der anstaltlichen, speciell der morgenländischen Kirche. Hier begreifen wir die seither unerschütterte Anschauung von der Kirche als Complement der persönlichen Bedeutung Christi. Es ist nur eine besondere Anwendung dieser Anschauung, wenn die kirchliche Lehrtradition auch für eine Ergänzung der Bibel anerkannt wird. Hier sehen wir auch die seither maßgebende Ausführung über die Nothwendigkeit des Priestertums als des Institutes zur Vermittlung des Heiles an die Laien, speciell weiter die Nothwendigkeit der Gliederung der Priesterschaft nach hierarchischen Rangstufen vor uns. Noch einmal erkennen wir den Werth der Liturgie und der Sacramente für den griechischen Gläubigen. Und indem ausdrücklich die Wirkung der Weihen als eine physische, passiv hinzunehmende dargestellt wird, erkennen wir noch einmal die Gründe des blöden Mysterienstaunens, welches die wesentliche populäre Form des griechischen Gottesdienstes ist. Indem aber schließlich von dem Berufe der Kirche in jedem Betracht alle ethischen, sei es auch nur politischen, Bestimmungen ferngehalten sind, so begreifen wir hier die Abhängigkeit, in welche die Kirche auf griechischem Gebiete vom Staate gerathen ist. Ein Conflict zwischen beiden Größen ist dort nicht möglich, so lange der Staat nicht den Cultus und das Dogma, welches wesentlich ein Stück des Cultus ist, antastet. Und das ist ja bisher nicht einmal im Gebiete der türkischen Herrschaft geschehen. Unter dieser Bedin-

gung läßt die Kirche sich willig vom Staate leiten und überläßt ihm, resp. dem Volksgeiste, die Pflege aller sonstigen, auch der sittlichen Interessen wenigstens der Menge.

Das Resultat meiner ganzen Erörterung möchte sein, daß die griechische Kirche als geschichtliche Totalerscheinung nicht zwiespältigen Charakters ist, wie Gaß meint. Es steht nicht so, daß nur die Wirklichkeit hinter dem Ideal zurückbleibt, resp. daß auf echt christlichen Grundideen unechte andere Ideen aufgeschichtet sind. Vielmehr ist das griechische Lehr- und Kirchensystem ein einheitliches und in seiner Totalität den andern Kirchen nicht ebenbürtiges, in seinen Idealen degenerirtes.

Es ist dabei zuzugeben, daß einzelne authentische christliche Ideen sich bewahrt haben: hat doch die Verkündigung des Bibelwortes nie cessirt. Daran darf der Glaube constatiren, daß auch in der griechischen Kirche die „Gemeinde der Heiligen" ihre Glieder besitzt. Als Gesamterscheinung hat die griechische Kirche allerdings nur noch christliche Form. Aber wo der Name Christi noch anerkannt wird, wo er noch der Grund alles Heiles ist, da ist auch für die Zukunft noch gutes zu hoffen. Und die abendländischen Kirchen haben ja auch schon Einfluß auf die griechische Kirche gewonnnen. Allerdings nur sporadisch. Als System ist das alte Griechentum noch unerschüttert. Das belegen schließlich auch die Confessionsschriften des 17. Jahrhunderts. Im Lichte der geschichtlichen Entwicklung der griechischen Kirche erkennt man, wie ich glaube, daß sie umgekehrt interpretirt werden müssen, als Gaß will. Die biblischen und halb und halb abendländischen Ideen sind nicht das Grundstreben der Theologie ihrer Verfasser, sondern nur der Auftrag auf den antiken Anschauungen und der übel genug eingewebte Einschlag in den liturgisch-formelmäßigen, ascetisch-rituellen Interessen derselben. Indessen wenn ich hier in das Detail eingehen wollte, so führte mich das zu weit.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Ein Beitrag zur Eſchatologie der Reformatoren.

Von

D. J. Köſtlin.

Man hat öfters von den deutſchen Reformatoren geſagt, es fehle ihnen an Intereſſe für die „letzten Dinge“. Indem ſie das Heilsgut als ein gegenwärtiges erfaſſen und in der Rechtfertigung des Heiles ſchon gewiß ſeien, treten hingegen für ſie die großen Objecte der chriſtlichen Hoffnung zurück. Das iſt nur in ſo weit richtig, als ſie es nicht für nöthig halten und nicht wagen, über die Art wie die künftige große Offenbarung Chriſti und Herſtellung ſeines Reiches ſich vollziehen werde, dogmatiſche Sätze aufzuſtellen oder concrete Schilderungen zu entwerfen. Es iſt vollkommen falſch in ſo fern, als gerade ſie, und zwar ſpeciell Luther, nicht bloß von dieſer Gegenwart aus mit ſehnlichem Wünſchen und Hoffen auf das große Ende ſich hinrichteten, ſondern es gern auch ſchon möglichſt nahe ſich dachten, ja dieſe Erwartung wol auch — nach der Weiſe ihrer Zeit — auf bibliſche und andere Berechnungen zu ſtützen verſuchten. Die Verbindung ſolcher ſehnſüchtiger Hoffnung mit jener Gewißheit des ſchon gegenwärtigen Heiles entſpricht ja auch ganz der Glaubensweiſe desjenigen Apoſtels, aus deſſen Briefen ſie ihre Heilslehre zumeiſt geſchöpft haben.

Bekannt iſt von Melanchthon, wie er die gegenwärtige Welt als eine zu charakteriſiren pflegte, die bereits im Greiſenalter ſtehe.

In Betreff Luthers wird man z. B. aus Mittheilungen in meiner Biographie des Reformators ersehen, wie er nicht nur fortwährend den „lieben jüngsten Tag“ herbeiwünschte, sondern wirklich schon seit dem Beginn seines eigenen Kampfes mit dem „Antichrist“ einen nahen Sturz desselben durch den wiederkehrenden Christus hoffte, — wie er 1521 dachte, jene „Bewegung der Kräfte des Himmels“, welche der Parusie vorangehe, möge schon i. J. 1524 eintreten, nicht minder i. J. 1540, die Zahl der dieser Welt bestimmten Jahre sei jetzt am Ende, — wie er auch kein Bedenken trug, dergleichen in einer Predigt und Druckschrift auszusprechen, während er freilich weit davon entfernt war, den eigenen Vermuthungen und Berechnungen Sicherheit beizulegen oder praktisch auf sie zu bauen: denn, sagte er, als sein Freund Stiefel den jüngsten Tag auf den 19. October 1533 angekündigt hatte, „solcher Glaube ist lauter Lügen, denn es ist kein Wort Gottes dabei“ [1]). Ich konnte, indem ich diese Seite bei Luther immer und immer wieder so mächtig hervortreten sah, nur staunen darüber, daß sie bisher von den neueren Theologen so wenig beachtet worden war.

Jene Erwartung Luthers aus d. J. 1540 ist ausgesprochen und begründet in seiner Schrift Supputatio annorum mundi, welche 1540 abgefaßt und 1541 in erster, 1545 in zweiter, theilweis veränderter Auflage erschienen ist. Ich habe von ihr in der Biographie Bd. II, S. 577 ff. geredet und erwähnt, daß Luther dort von einer alten, auch sonst verbreiteten Annahme ausgehe, wonach die Dauer der Welt sechs Jahrtausende hätte betragen sollen. Es hat wohl geschichtlichen Werth, auf diese, wie sie bei unseren Reformatoren auftritt, näher einzugehen, und ich kann hiebei zugleich eine kleine handschriftliche Reliquie Melanchthons mittheilen.

Jener Schrift schickt Luther die Worte voran:

„Elia propheta.
Sex millibus annorum stabit mundus.
Duobus millibus inane.
Duobus millibus lex.
Duobus millibus Messiah.

---

1) Vgl. in meinem „Martin Luther“ namentlich Bd. I, S. 512; Bd. II, S. 577 f. 325.

Isti sunt sex dies bebdomadae eorum Deo, septimus dies sabbatum aeternum est. Psalm 90. Et 2 Petr. 2."

Statt Elia proph. sagt die 2. Auflage: „Dictum eorum qui dicebantur de domo Eliae prophetae, Burgen. parte prima, distinct. 3 Cap. 4 srutinii." Gemeint ist Paulus von Burgos, den wir auch sonst bei Luther citirt finden, und seine Schrift „Scrutinium Scripturarum in duos libros divisum", welche Luther auch in seiner supputatio selbst der Erwähnung würdigt, indem er ihre Abfassung etwa ins Jahr 1432 setzt.

Ebendieselben Eliasworte hatte schon vorher die Chronik Carions, auf die auch Luther für seine geschichtlichen Bestimmungen sich berief, aufgenommen und ihnen gemäß seine Weltgeschichte in drei Perioden zerlegt. Die Chronik (vgl. darüber Corp. Reform., Vol. XII., p. 707 sqq.) erschien zuerst deutsch in Wittenberg 1532, und zwar in einer Gestalt, welche Melanchthon dem vom Mathematiker Carion beigebrachten Material nach dessen Wunsch gegeben hatte, wie sie denn von Luther geradezu als Chronicon Charionis Philippicum bezeichnet wird. So wurde sie von Hermann Bonnus 1537 in's Latein übertragen. Mir steht bloß diese lateinische Ausgabe zu Gebot. Schon hier also haben wir die 3×2 Jahrtausende, als dictum domus Eliae, wobei statt „inane" das deutende „sine lege" steht. An jenen ersten Satz aber, wornach die Welt 6000 Jahre bestehen soll, schließen sich noch die Worte an: et postea collabetur. Ferner folgt auf die Angabe der drei Perioden der Satz, daß, wenn die Jahre nicht voll sein werden, dies eine Folge unserer vielen und großen Sünden sei.

Neu und viel weitläufiger hat Melanchthon die Chronik nachher bearbeitet. Der erste Theil, bis auf Augusts Regierungsantritt reichend, erschien 1558 (ein zweiter, bis auf Karl M., 1560, das Weitere erst nach Melanchthons Tod durch Peucer).

Dort lautet unsere Weißagung (als „dictum quod recitatur in Judaeorum commentariis") also:

Traditio domus Eliae.
Sex millia annorum mundus, et deinde conflagratio.

Duo millia inane.
Duo millia lex.
Duo millia dies Messiae. Et propter peccata nostra, quae multa et magna sunt, deerunt anni, qui deerunt.

Daran reihen wir das oben erwähnte kleine Schriftſtück an Melanchthon an. In einer Wittenberger Bibel nämlich v. J. 1556, welche der Kirche zu Pritzlow bei Stettin gehört und über welche Näheres in den „Baltiſchen Studien“ (herausgeg. v. d. Geſellſch. f. pommer. Geſchichte und Altertumskunde, Jahrg. XX, Heft 2) berichtet wird, iſt ein von Melanchthon beſchriebenes Blatt eingelegt, von welchem Herr Paſtor E. Wetzel mir ein Facſimile gütigſt mitgetheilt hat. Es bietet uns den hebräiſchen Text dar, welcher jenen Worten des Chronikon zu Grunde liegt.

Hier nämlich ſteht (auf Einer Folio-Seite):

תינא רבי אליהו
שתא אלפיב שני הוי עלם
וחד חריב
שני אלפים תוהו
שני אלפים תורה
שני אלפים ימות המשיח
ובעונותינו שרבו
יצאו מהם
שיצאו

Darunter folgen als Ueberſetzung ganz diejenigen Worte, welche oben aus dem Chronikon v. J. 1558 wiedergegeben ſind. Endlich die Unterſchrift: Scriptum Anno 1559 postquam Christus ex virgine Maria natus est. Anno a mundi initio 5521. Scriptum manu Philippi Melanthonis.

Die hebräiſchen Buchſtaben ſind mit ſehr kräftigen Zügen ausgeführt. Doch iſt nach der unmotivirten Art, wie Melanchthon einzelne Vocalzeichen angebracht hat, und nach dem Schreibfehler אלפיב für אלפים- auf der 2. Zeile, auch (Zeile 1) תינא für תניא oder תנא und (Zeile 2) עלם für עלמא nicht anzunehmen, daß er im Schreiben dieſer Sprache geübt war.

Hier also sind wir direct auf eine jüdische Quelle hingewiesen, aus welcher Melanchthon die Weißagung hatte. Sie stammt, so weit wir sie zurückverfolgen können, aus dem Talmud. Fabricius, welcher in seinem Codex Pseudepigraphus Vet. Test. (pag. 1079 sqq.) von ihr handelt, führt zwei Stellen an, und ebendieselben hatte Hr. Prof. Dr. Franz Delitzsch mir zu bezeichnen die Güte: Sanhedrin 97 a und Aboda Sara 9 a. Beide enthalten gleichbedeutend die von Melanchthon niedergeschriebenen und schon in der ersten Ausgabe des Chronikon benützten Worte mit Ausnahme der zwei Worte וחר חריב auf unserer dritten Zeile, die auch der Burgensis bei Luther nicht hat. Wie es mit ihnen sich verhält, ersehen wir aus dem weiteren Zusammenhang jener Sanhedrinstelle, welche Delitzsch im Anhang seines Commentars zum Hebräerbrief (S. 763) übersetzt hat und über deren Grundtext ich ihm noch weitere Erklärungen zu verdanken habe. Dort nämlich steht kurz vor der Eliasweißagung ein Wort des Rab Ketina: „Sechs Jahrtausende besteht die Welt und in Einem (Jahrtausend) wird sie zerstört (oder öde) nach Jes. 2, 11“, — hebräisch: וחד חרוב (חריב bei Melanchthon ist nur andere Lesart mit gleicher Bedeutung). Aehnlich heißt es in der Ausführung des Midrasch Elijahu Rabba Cap. 31 (nach Delitzsch): das siebente Jahrtausend sei das, in welchem die gegenwärtige Weltgestalt abgethan werden und ein Tag, der ganz Sabbath sei, eintreten werde. Jenes Wort also ist im Chronikon und bei Melanchthon mit der Eliasweißagung verbunden und er hat ohne Zweifel die Verbindung schon in jüdischen Schriften vorgefunden. Die gleichen Aussprüche wurden längst zuvor, wie ja auch der Eliasspruch beim Burgensis, geradezu von Christen benützt. So hat (vgl. Fabricius a. a. O.) der getaufte Jude Josua von Lorka oder Hieronymus a Sancta Fide in Spanien auf einer Disputation mit Rabbinen, 1413 (Herzogs Real-Enc., Bd. 17, S. 353) die Eliasweisung beigezogen und zugleich erklärt, nach ihr werde die Welt im siebenten Jahrtausend zerstört werden.

Betrachten wir den Inhalt der Stelle bei Melanchthon, so ist die Ueberschrift richtig übersetzt; בי = בית steht für Schule. Unter dem Elias war nach dem Sinn des Talmud sicher der große

Thisbite zu verstehen und nicht etwa, wie mittelalterliche Juden (vgl. bei Fabricius) vorgaben, ein Elias aus dem 3. oder 4. vorchristlichen Jahrhundert, der wohl gar nur wegen des Gewichtes, welches christliche Polemik auf die Weißagung legten, von jenen erfunden worden ist. An den Thisbiten haben auch unsere Reformatoren bei ihr gedacht. Ob sie wirklich von ihm herrühre, lassen sie dahingestellt. Sie scheinen es wenigstens nicht für unmöglich gehalten zu haben. Jedenfalls erschien sie dem Melanchthon sehr bedeutsam; ja er sagt geradezu: „Hoc modo Elias vaticinatus est“ (Corp. Ref. l. c., p. 717). „Sechstausend Jahre“ also „besteht die Welt“ (עלמא): so analog ihrer Schöpfung in sechs Tagen und demgemäß, daß 1000 Jahre vor Gott wie Ein Tag sind, — und so auch schon nach der christlichen Vorstellung des Barnabasbriefes (Kap. 15).

Wesentlich aber weicht nun Melanchthon und die Erwartung der Reformatoren überhaupt von dem ab, was, wie wir oben sahen, die Worte וחד חריב besagen wollten. Sie bezogen sich auf jenen den sechs Welttagen folgenden und gleichfalls 1000 Jahre ausfüllenden Sabbathtag, an welchem die irdische Welt gleichsam zum Brachliegen gebracht sein soll wie die Aecker im Sabathjahr; dabei ist ihnen im Unterschied von andern jüdischen Aussprüchen das eigentümlich, daß sie diesen Zustand nur nach seiner negativen Seite bezeichnen. Melanchthon hingegen kennt keine solche Periode, sondern nur einfach einen auf die sechs Jahrtausende folgenden Act des Weltunterganges (vgl. schon in der 1. Ausgabe des Chronikon) und zwar, wie er dann bestimmter noch es ausdrückt, der Weltverbrennung; über das וחד („und in Einem“) hat er mit der ganz ungenauen Uebertragung „et deinde“ sich weggesetzt. Nicht minder ist hiemit die christlich chiliastische Vorstellung von demjenigen 1000jährigen Reiche Christi, das wir nach der johanneischen Apokalypse vor der letzten Vollendung noch zu erwarten hätten, oder von dem künftigen Sabbathjahrtausend der Herrschaft Christi, von dem der Barnabasbrief redet, zurückgewiesen. Ebenso bei Luther, indem er an der oben angeführten Stelle auf die sechs Welttage einen Sabbath folgen läßt, aber nicht mehr eine einzelne Periode, sondern „Sabbatum aeternum“, d. h. eben die letzte

Vollendung, zu welcher der Act des Unterganges der gegenwärtigen Welt hinüberführen soll. Auf Luthers Anwendung des Apokalypse kommen wir nachher.

Es folgen im Eliasworte die Sätze von den drei Weltperioden.

Was die Juden mit dem Thohu der ersten Periode gemeint haben, ist ohne Zweifel mit dem „sine lege“ der ersten Ausgabe des Chronikon richtig gedeutet, während Melanchthon später, in seiner Umarbeitung desselben, die Beziehung darauf, daß die entfernteren Theile der Erde noch unbewohnt gewesen seien, meinte vorziehen zu müssen (Corp. Ref. l. c.).

Hinsichtlich der zweiten Periode herrscht allgemeine Uebereinstimmung darüber, daß sie mit dem abrahamischen Bunde und der Einsetzung der Beschneidung beginne. Aus den Zahlenangaben des Alten Testaments nach dem hebräischen Text ist zu berechnen, daß Abraham i. J. 1948 der Welt geboren und 2023 (Gen. 12) berufen worden sei, während die Sintflut ins Jahr 1656 fällt (vgl. Herzogs Real-Enc., Bd. 18, S. 425. 431 ff.): so nach der rabbinischen Zählung, nach dem Chronikon und nach Luthers Supputatio.

Bei den Messiastagen, welche den dritten Zeitraum bilden, dachten die Juden natürlich an das Messiasreich in derjenigen Gestalt, mit derjenigen äußeren Herrschaft und Herrlichkeit, mit der sie auch sonst immer es sich vorzustellen pflegten: diesem also wird jetzt die längste Zeitdauer gegeben, die es unseres Wissens überhaupt in jüdischen Weissagungen oder Erwartungen erhalten hat, während bekanntlich darüber, von verschiedenen Voraussetzungen ausgehend, verschiedene Maße im Umlauf waren (in der Esra-Apokalypse sind es nur 400 Jahre). Für die Christen und Reformatoren ist die Periode die des gegenwärtigen Christentums oder, wie die Reformatoren es ausdrückten, des geistlichen Reiches Christi auf Erden.

Da stimmten denn für den Beginn dieser Messiasperiode die alttestamentlichen Zeitangaben recht gut. Denn sehr leicht läßt sich aus ihnen für die Zeit von Abraham bis Christus die Zeit von 2000 Jahren gewinnen. Nach der ersten Bearbeitung des Chro-

nikon ist Jesus im Jahre der Welt 3944 geboren, wozu dasselbe bemerkt, Gott habe die Jahressumme der zweiten Periode um der Sünden willen ein wenig verkürzt, wie dies noch viel mehr bei denen der dritten geschehen werde. Die zweite Bearbeitung setzt dafür erst das Jahr 3963 und findet dazu keine erklärende Bemerkung mehr nöthig. Nach Luthers Supputatio ist Christus 3960 geboren, 3993 gestorben. Dazu fügt Luther in eigentümlicher Weise die Wochenrechnung Daniels (Dan. 9, 25—27): die $7 + 62 = 69$ Wochen, nach deren Ablauf Christus getödtet sein sollte, seien verstrichen zwischen dem — an Haggai und Sacharja im Jahre 3510 ergangenen — Gottesbefehl (Dan. 9, 25) und dem Jahre 3993, in $69 \times 7 = 483$ Jahren; hiezu komme die eine Woche (Dan. 9, 27) in den 7 Jahren bis 4000, womit dann also das 5. Jahrtausend beginne; und wie nach Daniel „mitten in der Woche das Opfer aufhören wird", so falle mitten in diese letzte Jahreswoche des 4. Jahrtausends und hiemit an den Abschluß der Gesetzesperiode das Apostelconcil (Ap.-Gesch. 15), auf welchem die Freiheit vom Gesetz angekündigt worden sei. — Eben die Leichtigkeit, mit welcher die Zeit der Menschwerdung Christi mit jener Eliasweißagung sich vereinigen ließ, erklärt uns genügend die Geneigtheit der Christen, von derselben Gebrauch zu machen.

Wie hat aber wol den Juden dieser Theil der Weißagung in seinem Verhältnis zum wirklichen Verlauf der Geschichte sich dargestellt? Sicher stammt die Weißagung aus einer Zeit, wo nach damaliger jüdischer Zeitrechnung noch nicht über 2000 Jahre seit Abraham abgelaufen waren, man vielmehr noch auf ein Kommen des Messias beim Uebergang in's 5. Weltjahrtausend hoffen konnte und keiner erklärenden Beisätze dafür, daß die geweißagten Zahlen nicht zutrafen, bedurfte. Nun wird in der rabbinischen, noch jetzt bei den Juden herrschenden Zeitrechnung der Zwischenraum zwischen der Sintflut oder Abraham und zwischen dem Jahr, in welchem wir Jesus geboren sein lassen, um ein Beträchtliches kürzer als in jener christlichen Berechnung angesetzt: das 1. Jahr unserer Aera wird zum 3761. Jahre der Welt. Das 4. Weltjahrtausend oder die Periode des Gesetzes wäre hienach erst etwa im Jahre 240 unserer Aera abgelaufen gewesen. Eine jüdische Berechnung, welche jenen Zwischen-

raum noch mehr verkürzt hätte, ist uns nicht bekannt; früher (vgl. bei Josephus) scheinen ihn vielmehr auch die Juden für länger genommen zu haben. Demnach können wir auch mit Bestimmtheit annehmen, daß die Eliasweißagung mindestens vor dem zuletzt genannten Jahr entstanden und zu Ansehen gekommen war. Was aber sollte man denn nachher zu ihr sagen, als der Lauf des 5. Weltjahrtausends fort und fort vergebens auf den Anbruch der Messiastage warten ließ und man auch mit keiner verkürzenden Berechnung der verflossenen Zeitläufe mehr sich helfen konnte? Hiemit kommen wir auf den Beisatz, den jene wirklich erhalten hat in den Worten ובעונותינו u. s. w. Sie sind, wie wir sahen, schon in der Sanhedrinstelle mit jener verbunden.

Der Sinn, welchen die Worte bei den Juden haben, und der, welchen Melanchthon in sie legt, sind einander geradezu entgegengesetzt. יצאו ist das Perfectum, während Melanchthon es für's Futurum nimmt. Während aber hiebei immer noch die gleiche Deutung möglich blieb, wollten nun die Worte ursprünglich besagen: um der vielen Sünden des Volkes willen sei ausgefallen oder abgelaufen von dem für den Messias bestimmten Zeitraume, was abgelaufen sei, ohne daß er wirklich erschienen wäre. So beriefen sich denn hierauf z. B. die Rabbinen in jener Disputation mit Hieronymus a Sancta Fide; sie zogen die Worte noch zur Weißagung selbst, während Hieronymus gewiß mit Recht erwiederte, daß dieselben erst eine Ausflucht späterer Zeit seien [1]).

Mit den ausgefallenen Jahren sind hier also solche gemeint, welche zum Beginne der Messiasperiode gehören sollten, während diese jetzt um so viel sich verspätet. Dagegen ist diese nach Melanchthon ganz zur rechten Zeit, ja fast schon zu früh eingetreten, aber sie soll verkürzt werden in ihrem Abschluß. Weil die Gottlosigkeit zunimmt, bricht der Weltuntergang und das jüngste Gericht schon weit früher herein. In beiden Bearbeitungen des Chronikon

---

[1]) Wie christliche Polemiker den Juden mit jener Weißagung zusetzten, hat neuerdings auch A. Kuenen in einer Abhandlung über den masorethischen Text besprochen — nach einem Referat von Delitzsch im Literarischen Centralblatt 1875, Nr. 34.

beruft er sich dafür auch auf das Wort Christi, daß die Tage werden verkürzt werden um der Auserwählten willen (Matth. 24, 23). In der zweiten Bearbeitung ist, wie wir bemerkten, das Chronikon von Melanchthon nicht bis auf die neueren Zeiten fortgeführt worden. In der ersten schließt es ab mit der Aussicht: das Ende der Dinge sei, wie man aus Elias Wort sehe, nicht mehr fern; das deutsch-römische Reich, die letzte Weltmonarchie, werde wol schon nach Kaiser Karls Tod zerrissen werden, auch das türkische Reich nicht mehr lange bestehen u. s. w.; es sei kein Zweifel daran, daß die ganze Weltzeit schon beinahe abgelaufen sei.

Luther hat bei seinem Citat aus Paul von Burgos nichts von jenem Beisatz. Aber die Verkürzung der gegenwärtigen Weltperiode weiß er in seiner Supputatio auf andere, ganz eigentümliche Weise zu begründen und bestimmter zu bemessen. Er kommt darauf am Schluß seiner chronologischen Tabellen. Aus den vorangegangenen Bestimmungen über die christliche Periode haben wir noch hervorzuheben, daß er zum Jahr 1000 nach Christi Geburt anmerkt: „Finito isto millenario solvitur nunc Satan et fit episcopus Romanus Antichristus etiam vi gladii, Apoc. 20." Schon unter Kaiser Maximilian sind dann ihm zu Folge große Zeichen am Himmel, auf Erden und im Wasser erschienen, wie sie nach Christi Wort seiner Zukunft vorangehen sollen (auch den Ausbruch des „novus morbus Gallicus, alias Hispanicus" rechnet er dazu): „quae spem certam faciunt diem illum beatum instare brevi". Am Schlusse also erklärt er: das 6. Jahrtausend werde ebenso nicht voll werden, wie die Dreizahl der Tage, welche für Christi Tod bestimmt gewesen sei. Er rechnet dann diese drei Tage künstlich vom Abend des Donnerstags bis zum Sonntag und kommt so hinsichtlich des dritten Tages, der ihm mit dem Abend des Sabbaths beginnt, zu dem Resultate: indem Jesus schon in der ersten Frühe des Sonntags auferstanden sei, sei er schon in der Mitte jenes dritten Tages auferstanden [1]). So, sagt Luther, sei gerade jetzt des 6. Jahrtausends Mitte da: das Jahr 1540, in welchem er schreibe,

1) In meinem „Luther" (Bd. II, S. 577) ist dies nicht ganz genau wiedergegeben.

sei gerade das Jahr 5500 der Welt. Ganz unmittelbar also hätte damals der jüngste Tag vor der Thüre stehen müssen. Luther hat diese Erklärung und Berechnung auch in der 2. Ausgabe seines Buches, worin er sonst einzelnes änderte, wiederholt. Sie zeigt gerade in ihrer Künstlichkeit, wie sehr ihm an jener Nähe des Tages gelegen war.

Diese Mittheilungen werden genügen, um die ihnen vorangeschickte Bemerkung über das Interesse unserer Reformatoren für die Eschatologie zu rechtfertigen. Gewiß aber gibt es auch für die echt evangelische Besonnenheit, mit der sie die Heilslehre dargestellt und praktisch gewirkt haben, kaum einen stärkeren Beweis als den Umstand, daß all dieses ihr Sehnen und all ihr Berechnen doch dort nirgends einen störenden Einfluß geübt, nirgends eine Spur von Schwärmerei und Phantasterei hinterlassen hat.

2.

Auslegung der Stelle Eph. 2, 19—22.

Von

Lic. Dr. **Alexander Kolbe**,
Professor und Oberlehrer am königl. Marienstifts-Gymnasium zu Stettin.

Mag auch die wissenschaftliche Forschung in Betreff des Briefes an die Epheser keineswegs in dem Grade ohne rechtes Ergebnis geblieben sein, wie es Dr. Holtzmann in seiner trotz aller Aufbietung kritischen Scharfsinnes allzu subjectiven [1]) „Kritik der Epheser-

[1]) Wenn der Herr Verfasser z. B. S. 303 von einer „vorzugsweise schriftstellerischen Wirksamkeit" des Paulus spricht, so entfernt er sich in moderner Anschauung durchaus von dem Boden der Ueberlieferung, um geistreiche Hypothesen anzuspinnen, deren Verhältnis zur Wirklichkeit eine unbefangene Prüfung schwerlich aushalten wird.

und Kolosserbriefe“ (Leipzig, Engelmann, 1872) vermeint, zu der die eingehende Besprechung dieses Buches von Dr. B. Weiß in den Jahrbüchern für deutsche Theologie XVII, S. 748—759 ein höchst wohlthätiges Gegengewicht bildet: so muß doch gerade der Verfasser dieser Zeilen, der dem zuerst genannten Briefe seit Jahren [1]) besondere Aufmerksamkeit gewidmet hat, unumwunden zugeben, allerdings herrsche in den gangbaren, zum Theil recht anerkennenswerthen Schriften über diese Epistel noch nicht die Sicherheit und Klarheit, welche durchaus erwünscht und wol auch erreichbar ist. Zur Begründung dieser Behauptung und womöglich zur Anbahnung gesunden Fortschritts erlaubt sich derselbe im Folgenden die vielbesprochene Stelle II, 19—22 einer erneueten Betrachtung zu unterwerfen.

Wir erinnern uns hiebei des Gedankenganges in dem vorhergehenden Theile des Sendschreibens. Nach der Grußüberschrift beginnt sofort ein Lobpreis Gottes, welcher den Gnadenstand der Christen unbedingt auf Gottes machtvollen, in Christo vermittelten Rath zurückleitet (1, 3—14), woran sich die Fürbitte für die Leser knüpft, Gott möge ihnen die Fähigkeit verleihen, die Erkenntnis der Größe seiner Macht aus ihren Wirkungen an Christus zu ermessen (1, 15—23). Dem gegenüber wird in der Entwicklung von der Rettung der in Tod versunkenen Sünder zum Leben in Christo, dessen Gnade der einzige Grund ihres Heiles sei (2, 1—10), alles auf Gottes überschwengliche Machterweisung an den Christen bezogen, um hieran (2, 11—18) eine Mahnung an die heidenchristlichen Leser zu schließen, sie mögen wohl beachten, welche hocherfreuliche, durchgreifende Veränderung ihres früheren Zustandes sie der Gnade Gottes in Christo verdanken, eine Veränderung, deren nunmehr vorhandenes Ergebnis wir 2, 19—22 gezeichnet sehen.

„So seid ihr denn nicht mehr Fremde und Beisassen, sondern seid Mitbürger der Heiligen und

[1]) Vgl. namentlich dessen theologischen Commentar zu Epheser I im Programm des Stettiner Gymnasiums 1869, eine Probe eines noch nicht abgeschlossenen Commentars über die ganze Epistel.

Hausgenoſſen Gottes (20), auferbauet auf dem Grunde der Apoſtel und Propheten, da Eckſtein Chriſtus (Jeſus ſelbſt) [1]) iſt (21), in dem ein ganzes Bauwerk ſich zuſammenfügend wächſt zu einem Tempel heilig im Herrn (22), in dem auch ihr miterbauet werdet zu einer Behauſung Gottes im Geiſte."

Unſer von den bisherigen Erklärern abweichendes Verſtändnis iſt in dieſer Ueberſetzung natürlich nur leicht angedeutet und bedarf daher einer eingehenderen Erörterung, welche, wie dem Kenner nicht entgehen kann, vor allem die Möglichkeit einer angemeſſenen Erklärung der durch die Ueberlieferung ſo wohl geſchätzten Lesart *πᾶσα οἰκοδομή* ohne Artikel zum Gegenſtande haben und ſomit auf ſprachliche Auseinanderſetzungen eingehen muß, wie ſie, in theologiſchen Büchern zumal, nicht immer mit wünſchenswerther Gründlichkeit und zugleich mit der unentbehrlichen Leichtigkeit der Auffaſſung vorkommen. Verſuchen wir es, dem gegenwärtigen Stande der Sprachwiſſenſchaft zu genügen. Doch führen wir dieſe Unterſuchung nicht für ſich, ſondern ſtellen ſie nach der von uns vertretenen [2]) Methode der Exegeſe mitten in den Fluß der Reproduction der ganzen Stelle.

Wie V. 12 das Bild des Staatsweſens dem Apoſtel dazu diente, den früheren Vorzug des heilsgeſchichtlichen Volkes vor ſeinen Leſern als Vertretern der heidniſchen Völkerwelt auszudrücken, ſo gebraucht er auch hier das nämliche Bild, um die nun eingetretene Gleichheit ihrer Stellung anſchaulich zu machen: zuvörderſt in negativem Ausdruck, indem er die Heiden, die er oben als *ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ* [2]) *καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας* bezeichnete, jetzt zuruft: *οὐκέτι ἐστὲ ξένοι καὶ πάροικοι.* Vergangen iſt der bisherige Zuſtand, in dem ſie ohne Antheil an dem Bürgerrechte des Gottesreiches waren, ſo daß man ſie angeſiedelten Schutzge-

---

[1]) *τοῦ Χριστοῦ* ohne *αὐτοῦ* und ohne *Ἰησοῦ* die Lesart des Sinaiticus.

[2]) Vgl. Kolbe: Qua fere via atque ratione interpretatio Novi Testamenti instituenda... Programm des Stettiner Gymnaſiums 1872.

noſſen (*πάροικοι*) oder gar außerhalb des Staates lebenden Fremden (*ξένοι*) vergleichen durfte. „Vielmehr", fährt nun das poſitive Glied fort „habt ihr jetzt eine neue Exiſtenz (wir bedienen uns dieſer Umſchreibung, um die durch überwiegende Beglaubigung geſicherte Lesart nach ihrer rhetoriſchen Bedeutung zur Geltung zu bringen: die repetitio des *ἐστέ* iſt nicht umſonſt) als vollberechtigte Mitbürger der Heiligen", d. h. derer, die zum Gottesreiche gehören, wie ja dieſe Bedeutung von *ἅγιος*, ſo daß *οἱ ἅγιοι* (vgl. z. B. Eph. 1, Anfg.) in Briefeingängen = *ἡ ἐκκλησία* ſtehen kann, ohne Rückſicht auf das ſittliche Verhalten der einzelnen, vollkommen feſtſteht, was um ſo natürlicher iſt, wenn *ἅγιος* als Ueberſetzung des hebräiſchen קָדוֹשׁ Eingang fand, dieſes aber die Grundbedeutung nicht der Reinheit hat, wie nach Oehler (auch Theologie des Alten Teſtaments I. 1873, S. 160) noch Cremer (Bibliſch-theologiſches Wörterbuch der neuteſtamentlichen Gräcität, 2. Aufl. 1872, S. 40) behauptet [1]), ſondern der „Geſchiedenheit" (daher Gegenſatz von חל, nicht von טָמֵא iſt, dem טָהוֹר gegenüberſteht Levit. 10, 10 [2])), wie wir mit Fleiſcher bei Delitzſch, Commentar zu dem Pſalter, gr. Ausg. I, S. 588 f. Anm., auf Grund arabiſcher Erklärung, mit Delitzſch zu Jeſ. 1, 4 (2. Aufl.) und Volck, Segen Moſes, S. 35 behaupten (von der Wurzel קד). קְדוֹשִׁים ſind demgemäß im Alten Bunde nicht etwa nur Engel, ſondern die Israeliten als Volk (vgl. Dan. 8, 24); im Neuen Teſtament, der gegenwärtigen Offenbarungsſtufe gemäß,

---

1) So unter andern auch Keil zu Exod. 19, 6. — Delitzſch' frühere (Jeſurun, S. 155) Verbindung mit ſkr. dhûsch = glänzen leidet an dem Fehler übereilter Vergleichung indogermaniſcher und ſemitiſcher Wurzeln, da eine genaue Beſtimmung einer etwaigen Verwandtſchaft beider betreffenden Sprachſtämme nicht gefunden iſt. Auch R. v. Raumers neue Hypotheſe iſt nicht durchgedrungen. Dieſtels Beziehung (ſ. deſſen Abhandlung über „die Heiligkeit Gottes", Jahrbücher für deutſche Theologie IV, S. 3 ff.) auf חֹדֶשׁ, das neu erglänzende Mondlicht, hat ebenfalls nur den Werth einer künſtlichen Hypotheſe. v. Zezſchwitz („Profangräcität und bibliſcher Sprachgeiſt" [Leipzig, Hinrichs 1859], S. 16) wagt keine Entſcheidung.

2) Das erſte Paar Begriffe weiteren Umfanges. Vgl. Keil z. d. St.

wo *δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφότεροι ἐν ἑνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα* (Eph. 2, 18), *ἅγιοι* die Chriſten, jedoch, ſofern es hier gilt bemerklich zu machen, wie die Heidenchriſten andern Chriſten völlig gleichgekommen ſind, an unſerer Stelle inſonderheit die Judenchriſten. Der Grund, beſſer noch die innere Seite dieſes neuen Zuſtandes der Heidenchriſten iſt ihr neues Verhältnis zu dem wahren (*τοῦ θεοῦ*) Gotte, in deſſen Hauſe ſie als Hausgenoſſen, ſelbſtverſtändlich nicht als Knechte, ſondern als Kinder des Hauſes (בְּנֵי בֵיתָ הָאֱלֹהִים) daſtehen. Das der gegenwärtige Zuſtand der Leſer, welcher ſich auf eine geſchichtliche Thatſache der Vergangenheit (*ἐποικοδομηθέντες*, Part. Aor.) gründet, daß ſie nämlich (V. 20) auferbauet wurden (nach dieſer Seite hin wandelt ſich jetzt in der mit orientaliſcher Beweglichkeit geſtaltenden Anſchauung des Verfaſſers das Bild vom Hauſe) auf dem [1]) Fundamente der Apoſtel und Propheten, in dem Chriſtus Eckſtein iſt. Wol nennt anderswo derſelbe Paulus den Herrn den einzigen Grundſtein, der gelegt werden könne (1 Kor. 3, 11). Aber ſollte wirklich dieſe Bezeichnung es ausſchließen [2]), daß hier, bei ſo ganz andersartiger Ausführung des Geſamtbildes, auch der Ausdruck *θεμέλιος* eine andere Beziehung erhält? Auf die Gleichheit des Ausdruckes kann es unmöglich ankommen; bleibt doch die Einzigartigkeit der Stellung Chriſti in ſeinem Reiche durchaus gewahrt. Erreicht wird dies in ſchönſter Weiſe durch das hier wie Apg. 4, 11 (vgl. 1 Petr. 2, 6 f.) geſetzte *ἀκρογωνιαῖον*. Wir erkennen demnach in den „Apoſteln und Propheten" die Grundſteine des Hauſes Gottes, der Kirche Chriſti. Aber darf man denn bloße Menſchen als ſolche Grundſteine bezeichnen? ſo hören wir fragen.

---

[1]) als auf welchem ſie ruhen, daher *ἐπί* c. dat.

[2]) Gegen Meyers hierauf bezügliches Bedenken wenden wir ſeine eigenen Worte zu Eph. 6, 14—17 (S. 306, Aufl. 4): „Die bildliche Betrachtungsweiſe kann am wenigſten bei einem ſo vielſeitigen, reichen und lebhaften Geiſte wie Paulus ſo ſtereotyp ſein, daß ſich ihm das Nämliche auch gerade ein anderes Mal unter dieſem ſelbigen Bilde hätte darſtellen müſſen. So erſcheint ihm z. B. als Gott wohlgefälliges Opfer einmal Chriſtus (Eph. 5, 2), ein anderes Mal empfangene Liebesgaben (Phil. 4, 18), ein anderes Mal der Chriſten Leiber (Röm. 12, 1)."

Welch' übertrieben ängstliche Scheu vor Menschenverherrlichung! Oder will man auch Matth. 5, 14 antasten, wo der Herr seine Jünger (vgl. 5, 1. 2, nicht einmal bloß die Apostel) als das Licht der Welt bezeichnet, welches Prädicat doch so oft (s. Joh. 1, 9. 8, 12. 9, 5. 12, 35) von ihm selbst vorkommt?! Und heißt nicht umgekehrt Jesus selbst Hebr. 7, 1 ἀπόστολος? Jedenfalls haben alle jene Erklärer, welche bis auf Braune (in Lange's Bibelwerk, Neues Testament IX. 2. Aufl. 1875) den von den Aposteln gelegten Grund, das Zeugnis von Christo, verstehen, den ganzen Zusammenhang der Stelle gegen sich. Ist hier der Heiland Eckstein, das Ganze der Kirche ein Bauwerk, sind ferner die einzelnen Christen wie 1 Petr. 2, 5 als lebendige Bausteine gedacht; so kann doch nur abergläubisches Vorurtheil die Gleichmäßigkeit des Bildes so zerstören, daß es ein unpersönliches Fundament zulässig findet. Ueberdies stützen gewichtige Analogien unsere Ansicht. Vergessen wir zunächst nicht, daß nach Apok. 21, 14 die Grundsteine der Mauer des neuen Jerusalem die Namen der 12 Apostel des Lammes tragen, welches selbst als Tempel der Stadt (V. 22) und als ihre Leuchte (V. 23) geschauet wird. Vor allem aber erinnern wir uns des Wortes des Herrn Jesu, womit er den Petrus den Felsen nannte, auf den er seine Gemeinde erbauen werde (Matth. 16, 18), eines Wortes, das gar wohl (wenn auch natürlich nicht als Bestandtheil des ersten Evangeliums, sondern als ein Stück der mündlichen Ueberlieferung, aus der auch Apg. 20, 35 Paulus ein Wort Jesu anführt) beim Niederschreiben unserer Stelle dem Verfasser vorschweben konnte, wie Thiersch (Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus, 1. Aufl. I, S. 118) urtheilt. Oder sollten wir hier weniger unparteiisch als z. B. Meyer auslegen, der unbedenklich den später auch in der That behaupteten Primat des Petrus[1]) an diesem Orte anerkennt? Denn, daß ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ unmittelbar auf Πέτρος zurückweist, kann nur dogmatische Befangenheit in Abrede stellen. Will man aber, um etwa πέτρα allgemeiner zu fassen („die Bekenntnistreue"), den Wechsel der Formen Πέτρος und πέτρα betonen, wie Wie-

[1]) Nicht etwa des Bischofs von Rom.

seler (Chronologie des apostolischen Zeitalters, S. 585) oder Lange (z. d. St.), so übersieht man, daß ja der Herr aramäisch gesprochen hat und in dieser dem Griechischen an Reichtum und Beweglichkeit weit nachstehenden Sprache beidemale ܟܝܦܐ = ܟܝܦܐ sagte, wie auch die Peschito beidemale ܟܝܦܐ bietet, wo dann die Kraft des Eigennamens neben der Bezeichnung der in Petri Person concret vorhandenen Felsennatur weniger scharf hervortrat. „Aber wie Petrus nicht seinen Glauben im Unterschiede von dem der andern ausgesprochen, sondern nur die an die Zwölf gerichtete Frage in ihrem Sinne beantwortet hat; so meint ihn auch des Herrn Verheißung nicht mit Ausschluß der andern oder im Gegensatze zu ihnen, sondern spricht ihm nur sonderlich zu, was der Zwölfe Bestimmung überhaupt ist. . . . Aber allerdings wird es sich ihm sonderlich verwirklichen, gleich wie es ihm sonderlich zugesprochen ist" (v. Hofmann, Schriftbew., 2. Aufl. II, 2. S. 270). Mit diesem Verständnis der Stelle Matth. 16, 18, wie es treffend schon Bengel im Gnomon dargelegt hat, und mit dem Blick auf die vorher angezogene Stelle Apok. 21, 14 treten wir von neuem an Eph. 2, 20 heran und können nunmehr in keiner Weise ein Bedenken darüber hegen, hier die Bedeutsamkeit der Männer, durch deren Glauben und Dienst in ewig grundleglicher Weise die irdische Stätte der wahren Gottesgemeinschaft bereitet ist, auf denen in der That die Kirche beruht, in dem Bilde des Fundamentes ausgedrückt zu sehen. Doch, fragt es sich weiter, paßt dies auch auf Propheten? Sicherlich, wenn letztere den Aposteln so nahe stehen, daß sie durch die Unterstellung unter Einen Artikel (*τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν*) als der nämlichen Kategorie angehörig [1]) erscheinen. Freilich dürfen wir die noch von Harleß und Hofmann vertretene Meinung nicht anerkennen, *προφητῶν* sei hier (und 3, 5) nur eine zweite Benennung der Apostel selbst: in dem Texte ist dieselbe durch nichts veranlaßt und läuft überdies der Eph. 4, 11 folgenden klaren Scheidung von *ἀπόστολοι* und *προφῆται*, mit der 1 Kor. 12, 28 im Einklang steht, gänzlich zuwider. Diese Parallelen beweisen weiter, daß wir auch nicht

---

[1]) Vgl. *οἱ στρατηγοὶ καὶ λοχαγοί*, Xen. Anab. II, 2, 5.

etwa an die Propheten des Alten Bundes denken ſollen, wie nach vielen Vorgängern noch Ewald (Sieben Sendſchreiben des Neuen Bundes, 1870) S. 184, unter eiteler Verweiſung auf die V. 12 erwähnten meſſianiſchen Verheißungen für erforderlich erachtet. Mit naturgemäßer Rückſicht auf die Zeitfolge hätte Paulus wol jene Propheten vorangeſtellt. Aber, da es ſich um den Neuen Bund handelt, möchte es ſchwerlich nahe liegen ihrer hier zu gedenken. Immerhin wollen wir einräumen, dieſen beiden Gründen komme kein entſcheidendes Gewicht hinzu: müſſen aber nicht die vorher erwähnten analogen Stellen an Männer wie Barnabas erinnern, welche mit einer der apoſtoliſchen Würde verwandten Autorität und in ähnlicher Thätigkeit an der Gründung der Kirche arbeiteten? Man vergegenwärtige ſich nur einmal, wie anerkennend die von einem Pauliner herrührende Apoſtelgeſchichte von der hervorragenden Thätigkeit des Barnabas neben der des Paulus, ja vor derſelben zu erzählen weiß; ſie ſteht ſogar nicht an 16, 4. 14 von beiden Männern geradezu den Ausdruck *οἱ ἀπόστολοι* anzuwenden. Es war nicht eine Zeit modernen „Amtsbewußtſeins“ und juriſtiſchen Verfaſſungsbaues, ſondern des Glaubens und des Geiſtes. Hätten aber trotzdem in Folge der ſo ſtarken Betonung des apoſtoliſchen Anſehens die Leſer dazu neigen mögen, menſchliche Individualität zu überſchätzen und die Beziehung auf den Einen Meiſter zurücktreten zu laſſen, wie dergleichen ja in dem von Eitelkeit und Parteiſucht erregten und zerriſſenen Korinth wirklich der Fall geweſen iſt: nun ſo folgte hier gleichſam eine Warnungstafel *ὄντος ἀκρογωνιαίου* [*αὐτοῦ*] *τοῦ Χριστοῦ* [*Ἰησοῦ*]. Die Kraft der Warnung hat man bereits in der Voranſtellung von *ὄντος* geſucht, ſo Bengel: Participium *ὄντος* initio commatis huius valde demonstrat in praesenti tempore, was Braune beifällig wiederholt. Ja Stier macht in ſeiner wortreichen Art daraus: verſteht ſich, Chriſtus iſt ein und alles; iſt und bleibt. Aber wie oft ſtehen bei Claſſikern und im Neuen Teſtamente Formen gerade von *εἶναι* an der Spitze, ohne daß irgendwie ein Nachdruck darin geſucht werden dürfte![1]) Man denke nur an *τοῖς οὖσιν* in den

[1]) Vgl. auch Meyer, Commentar zu dem Briefe an die Epheſer, S. 7

Grußüberſchriften, z. B. Röm. 1, 7, wo wir ſtatt *τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ* eher *τοῖς ἐν Ῥώμῃ οὖσιν ἀγαπητοῖς θεοῦ* oder *τοῖς ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ οὖσιν* erwarten möchten. Oder welchen Nachdruck hätte *ὢν* Joh. 1, 18: *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός* oder Luk. 3, 23 *ὢν υἱὸς, ὡς ἐνομίζετο, τοῦ Ἰωσήφ*, wo ja gerade der Zuſatz *ὡς ἐνομίζετο* eine ſtärkere Bedeutung des *ὢν* aufhebt? Aehnlich citirt K. W. Krüger (Griechiſche Sprachlehre I, § 56, 13, 1) aus Euripides *Πολλοὶ μὲν ὄντες εὐγενεῖς· εἰσιν κακοί*, wo nach jener Regel wenigſtens *εὐγενεῖς* umgeſtellt werden müßte. Auch in guter Proſa begegnet dergleichen oft genug; ſo *Ἦν δέ τις Ἀπολλοφάνης* (Xen. H. G. 4, 1, 29), oder ibid. 3, 10: *ὄντος δ' αὐτοῦ ἐπὶ τῇ ἐμβολῇ ὁ ἥλιος μηνοειδὴς ἔδοξε φανῆναι*, eine Stelle, welche Bengels Behauptung ſofort auf's ſchlagendſte als völlig unbegründet erweiſt. Vergleiche *ὢν δὲ πάλιν ὁ Ἐτεόνικος ἐν τῇ Αἰγίνῃ*, ibid. 5, 1. Das Gewicht der genitivi absoluti liegt in *ἀκρογωνιαίου*, welches als Eckſtein, als den dem ganzen Gebäude Halt und Richtung gebenden Stein, den Meſſias benennt, wonach unter Erinnerung an die allbekannten, ſchon damals geläufigen (vgl. Matth. 21, 42. Apg. 4, 11. 1 Petr. 2, 6 f.) Weißagungen aus Jeſaja und dem Pſalter ſofort die Majeſtät Chriſti dem Bewußtſein der Empfänger aufleuchten mußte. Ward ja ſelbſt das bloße פִּנָּה „Ecken" in dem Sinne von Fürſten verwandt (Richt. 20, 2. 1 Sam. 14, 38. Jeſ. 19. 13); *ἀκρογωνιαῖος* entſpricht aber einem volleren רֹאשׁ פִּנָּה (Pſ. 118, 22) oder (לְפִנָּה) אֶבֶן פִּנָּה (Hiob 38, 6. Jeſ. 28, 16. Jer. 51, 26), wo überall (vgl. die Erklärer zu dieſen Stellen) der dem Fundamente angehörige, zwei Wände zuſammenklammernde Eckſtein gemeint iſt, wie auch Keil zu Sach. 4, 7 mit Recht bemerkt אֶבֶן לְמוֹסְרָה (Jer. 51, 26), ſteht mit nichten im Gegenſatz dazu: an „den bindenden Schluß und ſicheren Halt des gegründeten Baues" (Stier) iſt keineswegs zu denken. Es wird ſein Bewenden haben müſſen bei den Worten Roſenmüllers: אֶבֶן פִּנָּה est inter eos lapides quibus

(4. Auflage und ſchon 1. Auflage), Anm. 1, der andere Belegſtellen anführt.

tanquam fundamento innicitur domus is potissimum qui in extremo angulo fundamenti positus duos parietes sibi innixos sustinet et coniungit. In angulis praecipua vis qua aedificia sustinentur. Des Fundamentes wesentlichster, gleichsam herrscherlicher Bestandtheil ist mithin Christus, und so ist auch hier der Christenstand der Leser mit all' seinen Segnungen auf Christus und dessen centrale Bedeutung für die Kirche nachdrücklich zurückgeführt. Dieselbe wird aber noch weiterhin durch den an *Χριστοῦ* angeknüpften Relativsatz (V. 21) ersichtlich, welcher mit Fortführung des Bildes vom Hausbau das fortdauernde Werden der Gemeinde, ihre selige Gegenwart nicht als gewonnenen Besitz, sondern als triebkräftig in die Zukunft hineinwirkende Thätigkeit darstellt und dabei Christus als das Bindeglied bezeichnet, in dem der harmonische Zusammenschluß der Gesamtheit seiner Gläubigen stetig beruht und weiter schreitet. Denn *συναρμολογουμένη αὔξει* wird man nicht voneinanderreißen dürfen, vielmehr den ganzen Ausdruck, der fast einem Verbum compositum („zusammenwächst") gleichkommt, mit *ἐν ᾧ* verbinden, während *ἐν κυρίῳ*, wie es schon unsere Uebersetzung ausdrückte, der Stellung gemäß zu *ἅγιον* gehören wird: wogegen eine Verknüpfung von *ἐν ᾧ συναρμολογουμένη* einerseits und *αὔξει ἐν κυρίῳ* anderseits unnatürlich, ja gewaltsam erscheint. So ist es beidemale derselbe Christus, welcher das vorhandene Gut seiner Gemeinde erworben hat und ihr fortschreitendes Wachstum bedingt, das in organischer Weise nach Art eines menschlichen Leibes, an den schon die in *συναρμολογουμένη* angedeuteten *ἁρμοί* erinnern, vor allem aber das für einen Bau nein uneigentlich anwendbare *αὔξει*, zu herrlichem Ziele hinstrebt. Ein „im Herrn heiliger", nicht etwa durch sich selbst kostbarer, wie den Schmuck seiner Heiligkeit Christo verdankender Tempel ist es, der entsteht, indem dieser Bau emporwächst. — Ist so der Vers im allgemeinen klar, so bietet doch das Subject der Kritik und Exegese eine schwierige Frage dar: ist wirklich ohne Artikel *πᾶσα οἰκοδομή* mit Kirchenvätern und vielen Handschriften, auch den besten wie ℵ, B, D zu lesen, und wie ist dann grammatisch richtig und zugleich sinngemäß zu erklären? Die überwiegende Autorität

der Ueberlieferung gegen den Sinn entscheiden zu lassen, wäre freilich abergläubisch; „denn nicht bis dahin können wir sie gelten lassen, daß der Schriftsteller etwas sage, was er, wie wir ihn kennen, nicht sagen kann“ (Rückert). Aber wollen wir nun wirklich hier die Weglassung des Artikels bei so vielen alten Zeugen als einen, etwa durch den Itacismus erklärbaren, Fehler ansehen und πᾶσα ἡ οἰκοδομή lesen, um gleichzeitig unsere Luther'sche Uebersetzung „der ganze Bau“ festzuhalten? Wozu das? sagen manche [1]) mit Berufung auf die spätere Gräcität, welche nicht selten, z. B. in den ignatianischen Briefen, auch ohne Artikel πᾶς = ganz gebrauche. Wirklich? Gerade πᾶς hat eine besondere Neigung, sich mit dem Artikel zu verbinden: während bei Homer ὅδε und οὗτος sehr selten sich mit demselben finden, so ist das bei πᾶς und seinen Compositis schon öfter der Fall (K. W. Krüger, Griechische Sprachlehre II, § 50; 10, 2. 4), und wenn Herodot einige Male (I, 21; II, 113. 115) πάντα λόγον schreibt, so wird man hier „jede Auskunft“ mit demselben Krüger (zu Hdt. I, 21) erklären dürfen. Auch Mullach (Grammatik der griechischen Vulgarsprache in historischer Entwicklung, Berlin 1856) verzeichnet keine Abweichung in dieser Richtung; wohl aber schreibt er S. 308 von ὅλος, das im gewöhnlichen Griechisch nach Analogie vom französischen tout, vom lateinischen totus an die Stelle von πᾶς getreten zu sein scheint, dies Adjectiv habe den Artikel nach sich, so ὅλος ὁ κόσμος die ganze Welt, ὅλοι οἱ ἀνθρώποι alle Menschen (vgl. französisch tout **le** monde, tous **les** hommes). Wenn man aber Ignat. ad Eph. 12 ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν übersetzen wollte „in dem ganzen Briefe“, wie Harleß, so haben dagegen schon Rückert (Commentar zu dem Briefe an die Epheser, 1834, S. 276 f.), Meyer (Eph., schon 1. Aufl. 1843, S. 5, vgl. 4. Aufl., S. 6) und Wieseler (Chronologie des apostolischen Zeitalters, S. 436 f.) mit Recht Einspruch erhoben und übertragen: in jedem Briefe. Wir verlangen also mit Grund einen wirklichen Beweis aus dem späteren Sprachgebrauche. Zugegeben aber, derselbe wäre etwa für Ignatius er-

[1]) So noch jetzt Braune.

bracht, so bleibt, da das ganze Neue Testament in diesem Punkte correct ist, „dieser bei Paulus vereinzelte Gebrauch auffallend“ (Harleß). Darum mögen wir nun auch nicht mit diesem Gelehrten fortfahren. „Die Annahme desselben dürfte nur da gebilligt werden, wo der Context sie mit solcher Evidenz verlangt wie hier.“ Die Evidenz ist wenigstens von neueren und zwar von hervorragenden Auslegern in Frage gestellt. Der Artikel sei gar nicht erforderlich, indem eine andere Bedeutung von πᾶς (jeder) hier statthabe, bemerkt ein besonders in philologischer Hinsicht mit Recht hochangesehener Erklärer, der verewigte Meyer. Aber wie könnte man sich entschließen, den Apostel hier von jedem Bauwerke sprechen zu lassen, so daß an die einzelnen Gemeinden zu denken wäre, deren jede in Christo zu einem Tempel erwachse! Ein ganz fremdartiger Gedanke käme so in den Zusammenhang, der eben von einem Ganzen handelt, zu dem jetzt auch die Leser gehören, nicht von individuellen Größen [1]). Um diesem Bedenken zu entgehen, hat der um die Aufhellung des Gedankenzusammenhanges so vielfach verdiente und durch seinen bis zur Spitzfindigkeit feinen Scharfsinn ausgezeichnete Schriftforscher v. Hofmann (bereits im Schriftbeweise I, 156 f.; II, 2, 123; vgl. auch Erlanger Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 1860, Dec., S. 336 „alles Gebäu“ und wieder im Commentar 1870) aus Matth. 24, 1 = Mark. 13, 1 für οἰκοδομή eine neue Bedeutung hervorzulocken gesucht, als heiße das Wort auch Baubestandtheil, ähnlich wie er für ἐξουσία die Bedeutung „Machtgebiet“ ersonnen [2]), aber nicht erwiesen und gar grammatische Regeln der griechischen Sprache aufgezwungen hat, die dieser fremd sind. Vgl. dagegen die treffliche Erörterung des Philologen Dr. Hermann Müller, (Grammatische Studien zur Exegese des Neuen Testamentes II, Zeitschr. f. luth. Th. u. K. 1872, S. 631 ff.). „Incidit in Scyllam qui vult vitare Charybdim“, muß man

---

[1]) „Da von der Kirche Christi im ganzen die Rede, muß ‚der ganze Bau‘ übersetzt werden.“ Winer, Gramm. des Neuen Testaments, 6. Aufl., S. 101.

[2]) So z. B. mit auffälliger Selbstgewißheit trotz Meyers Widerspruch zu Eph. 2, 2, Commentar, S. 63.

bei dieſer Operation Hofmanns ſagen. *οἰκοδομή* bleibt der Etymologie zu Folge Hausbau (die Thätigkeit = *οἰκοδόμησις*) oder Gebäude (= *οἰκοδόμημα*, das Ergebnis des *οἰκοδομεῖν*) [1]). Und bei dem prächtigen Tempel zu Jeruſalem, deſſen Herrlichkeit zu ſchildern Claſſiker wie Tacitus oder jüdiſche Schriftſteller wie Joſephus und Philo nicht müde werden (denn „wer Herodes' Tempel nicht geſehen, hat nie ein prächtiges Gebäude geſehen", heißt es im Talmud, vgl. Lightfoot zu Matth. 24, 1), der „nicht ſowol ein Einzelgebäude, als vielmehr eine kleine Welt mit Vorhöfen, Terraſſen, Hallen und endlich dem Tempelhauſe ſelbſt" [2]) darſtellte — bei ſolchem Prachtbau iſt es äußerſt angemeſſen von „Gebäuden" oder „Bauten" zu ſprechen, welche die Jünger voll Bewunderung anſchaueten. Oder ſollte an unſerer Stelle, wie ſchon Chryſoſtomus wollte, von dem Dache, der Mauer und dergleichen die Rede ſein? Wie wachſen denn dieſe einzelnen Beſtandtheile zu einem Tempel? Es wird wie 4, 16 von der *αὔξησις τοῦ σώματος* auch hier von einem ſich entwickelnden Hausbaue unter dem Bilde eines ſtetig wachſenden Organismus die Rede ſein. Eben deswegen wird Paulus auch bei Kor. 3, 9 (*θεοῦ γεώργιον, θεοῦ οἰκοδομή ἐστε*) das Wort *οἰκοδομή*, nicht *οἶκος* gebraucht haben [3]), um der Phantaſie ſeiner Leſer die Beziehung auf die Thätigkeit des *οἰκοδομεῖν* zu erleichtern, was auch bei uns der Fall iſt, wenn wir ſtatt Haus mit Luther „Bau" in der Ueberſetzung anwenden. Ewald überträgt „alles Gebäude" und bemerkt dazu: „alles was man nur auf jenem Grunde aufbauet". Wir vermögen dabei nicht einen anderen oder beſſeren Sinn zu ermitteln als bei den Meinungen von Meyer oder Hofmann, und ſo ſehen wir uns darauf hingewieſen, die in *πᾶσα οἰκοδομή* liegende Allgemeinheit der Bezeichnung auf andere Weiſe auszudrücken und zu verdeutlichen. Wir wiſſen ja (K. W. Krüger I, § 50; 11, 9), daß in der Bedeutung „ganz, all" bei *πᾶς* der

---

[1]) Vgl. auch Cremer, Bibl.-theol. Wörterb. zum Neuen Teſtamente.

[2]) Grau zu Matth. 24, 1 (Bibelwerk f. d. Gemeinde, N. T. 1).

[3]) So bei Ulfilas gatimrjo von gatimrjan = zuſammenzimmern, nicht das gewöhnliche Wort für Haus „gardi".

Artikel fehlt, wenn das Substantiv auch ohne πᾶς ihn nicht haben würde: πᾶσα πόλις, eine ganze Stadt, z. B. Ἤδη ποτὲ ξυνάπασα πόλις ἔφυγεν (Plat. bei Krüger a. a. O.). Wir vergleichen noch Soph. Phil. 385 ff.: κοὐκ αἰτιῶμαι κεῖνον ὡς τοὺς ἓν τέλει. πόλις γάρ ἐστι πᾶσα τῶν ἡγουμένων στρατός τε σύμπας. (Und nicht klage ich jenen so sehr an wie die Feldherren; denn ein Staat folgt ganz seinen Führern und ein Heer ganz und gar [1].) Angesichts dieser Thatsachen erwägen wir in Bezug auf Eph. 2, 21 einmal, daß hier gar nicht eigentlich von einer bestimmten οἰκοδομή etwas zur Aussage kommen soll, vielmehr ein Bild in unserem Verse fortgesetzt wird, welches das Verhältnis Christi zu seiner Kirche veranschaulicht. Anderseits erinnern wir uns, auch ἀκρογωνιαῖον stand ohne Artikel: Christus ist nicht der Eckstein genannt; eines Eckfteines Eigenschaft ist ihm beigelegt. Können wir nun ganz wohl einen Eckstein als einen Stein bezeichnen, in dem ein Bauwerk sich zusammenschließe (vgl. oben), seinen Halt finde: so wird es nicht minder statthaft sein, wo die Gesamtheit des Vereinigten als abhängig von einem solchen Haltpunkte dargestellt werden soll, von einem Eckfteine zu sprechen, in dem ein ganzer Bau oder ein Bau ganz und gar sich zusammenfüge und zu einem Tempel erwachse. Auf diesem Wege, den die Grammatik uns gezeigt, können wir die vorzüglichere Lesart ohne Bedenken beibehalten und sehen zugleich den Vers sich bestens in den Zusammenhang einfügen: Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes seid jetzt ihr Heidenchristen durch eueren Aufbau auf den apostolischen Grund, da ja dessen alles tragender und haltender Eckstein Christus ist, in dem ebenso auch ihr (V. 22) eueren Halt habt. Diesen Relativsatz schließen wir grammatisch nicht an ἐν κυρίῳ, was an sich berechtigt wäre und zunächst zu liegen scheinen könnte, sondern, zumal wir ἐν κυρίῳ zu ἅγιον gezogen haben und in dem ganzen ἅγιον ἐν κυρίῳ bloß ein nach-

[1] Nicht ungeschickt übersetzt Biehoff: Denn, wie ein Staat ganz (nicht etwa: „der ganze Staat" oder „jeder Staat") um die höchsten Lenker kreist, so auch im Kriegsheer.

gefügtes Attribut zu *ναόν* sehen, dem Parallelismus mit *ἐν ᾧ* (V. 21) gemäß an *Χριστοῦ*, so daß neben V. 21, der das Allgemeine darstellte und so Christi Eigenart als Eckstein zu beschreiben diente, das Besondere tritt, worauf es im vorliegenden Falle schließlich ankommt: In Christo seid auch ihr Heidenchristen Bestandtheile einer entstehenden geistigen Behausung Gottes, des Gegenbildes des alttestamentlichen Tempels, wie er die Vollendung der göttlichen Offenbarung erheischt: denn Gott will nunmehr nicht an Einem Orte nur sich erschließen, sondern allenthalben, wo man in Geist und Wahrheit ihn anruft (Joh. 4, 23 f.), so zwar, daß nicht lediglich der einzelne Gläubige des Herrn Tempel ist, sondern, independentistischem und mönchisch-pietistischem Gelüste zum Trotze, die Gesamtheit, der Gemeinschaft der Gläubigen Gott in sich schließt, ein Organismus der Gottesgemeinschaft vorhanden ist, vermittelt durch Gottes Geist als Werkmeister für den Bau der Kirche. Wir denken freilich hiebei nie meist (vgl. Rocholl, Die Realpräsenz [1875], S. 325) nicht an den persönlichen heiligen Geist, sondern einfach an den Geist als göttliche Kraft im Gegensatz zu der Materie, aus welcher Israels Tempel im Alten Bunde hervorgegangen war. So fügt sich *ἐν πνεύματι*, welches zu *συνοικοδομεῖσθε*, das schon durch *ἐν ᾧ* bestimmt ist, überflüßig, wenn nicht störend sein würde, in passender Weise zu *κατοικητήριον τ. θ.* und ergibt eine angemessene Parallele zu *ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ*. Wenn 1 Petr. 2, 5 einfacher *οἶκος πνευματικός* gesetzt ist, so entspricht der gewähltere Ausdruck *κατοικητήριον ἐν πνεύματι* dem eigentümlichen Schwunge unserer Epistel.

So begegnen wir, wenn wir auf den ausgelegten Abschnitt zurückblicken, einem mit dem Ende von Kap. 1 sich berührenden Gedanken, der wieder die Hoheit der Kirche hervorhebt. Dort war dieselbe als Erfüllung [1]) und Leib Christi bezeichnet: hier erscheint sie unter dem Bilde einer wahrhaften Wohnung Gottes, um die Leser dessen recht inne werden zu lassen, was sie an der Zugehörigkeit zu der Kirche haben, bei welcher der Herr wohl auf

[1]) Vgl. darüber unser Programm von 1869, S. 25 f.

dem Plan ist mit seinem Geist und Gaben, und wie viel sie darum Christo verdanken, durch dessen Gnadenmacht allein es bewirkt ist und wird, daß sie in dieser erhabenen Gemeinschaft sich befinden und, wiewol auf Erden, doch bereits Himmelsbürger sind (vgl. Phil. 3, Schluß).

Recenſionen.

1.

Lic. **C. Budde, Beiträge zur Kritik des Buches Hiob.** Bonn, bei A. Markus, 1876. 160 SS.

Daß die Reden Elihu's kein urſprünglicher Beſtandtheil des Buches Hiob ſeien, gilt faſt allen unbefangenen Auslegern für ausgemacht. Auch theilen wir nicht die Meinung des Verfaſſers vorliegender Schrift, daß die bibliſche Wiſſenſchaft ſchließlich noch ein anderes Urtheil über dieſelben fällen werde. Nichtsdeſtoweniger entſpricht eine erneute Behandlung der beiden für die Beantwortung jener Frage entſcheidenden Punkte, der Idee des Buches Hiob und des ſprachlichen Charakters der Elihureden, jedenfalls einem wirklich vorhandenen Bedürfnis und muß auf alle Fälle das Verſtändnis dieſes ſchwierigen bibliſchen Buches fördern. Von dem reichen Material, das der Verfaſſer in ſeiner Abhandlung über die ſprachlichen Eigentümlichkeiten der Elihureden mit großem Fleiße zuſammengeſtellt hat, wird mancher Ausleger Nutzen ziehen, auch wenn er das Gefühl, daß Elihu eine andere Sprache als das übrige Buch rede, nicht los wird. Dasſelbe erwarten wir aber auch von der erſten Abhandlung, in welcher der Beweis unternommen wird, daß die fraglichen Reden nicht nur aus der Idee und Anlage des Buches Hiob als ein urſprünglicher Beſtandtheil desſelben begriffen werden können, ſondern daß das Buch ohne dieſelben überhaupt unverſtändlich ſei. Allein ſchon die große Meinungsverſchiedenheit, die unter den Gegnern der Echtheit der

Elihureden über den Grundgedanken des übrigen Buches bestehe, legte dem Verfasser die Frage nahe, ob nicht das in der neueren Kritik fast axiomatisch feststehende Urtheil über jene Reden einer Revision bedürftig sei. Bestärkt wurde er hierin durch einen Aufsatz Studers (Jahrb. f. prot. Theol. 1875), der von der herrschenden Meinung ausgehend die Einheit des übrigen Buches leugnete, das er auf wenigstens 6 verschiedene Verfasser zurückführen wollte. Die Unhaltbarkeit dieses Resultates liegt auf der Hand; dennoch behalten nach Budde's Ansicht die Gründe, auf denen es beruht, zum großen Theile ihr volles Recht, so lange man eben die Elihureden von der Betrachtung ausschließe, die allein im Stande seien, die übrigen sonst disparaten Theile des Buches zu einem harmonischen Ganzen zu verbinden.

Dem Faden jenes Aufsatzes Studers folgend, sucht der Verfasser uns zunächst, abgesehen von der Idee des Buches, die Unmöglichkeit der ursprünglichen Aufeinanderfolge von Kap. 27—31. 38—42 fühlbar zu machen. Die Frage nach der Ursache von Hiobs Leiden bleibt Kap. 27—31 unbeantwortet. Mit Recht weist Budde auch die Meinung zurück, daß Hiob sich Kap. 28 bei dem Gedanken an die unergründliche Weisheit Gottes über das ihn quälende Räthsel beruhigt habe. Die energische Erneuerung der Fragestellung an Gott, die unmittelbar darauf Kap. 29—31 folgt, wäre dann schwer zu begreifen; vor allem aber würde der Inhalt der Jahvereden vorweggenommen. Nun gibt Budde aber eine Erklärung des ganzen Zusammenhanges von Kap. 27—31, wie sie in dieser Ausprägung bisher wol noch nicht vertreten ist, die, wenn sie sich als richtig bewähren sollte, allerdings die gewöhnliche Auffassung des Buches Hiob völlig umstoßen würde. Nach seiner Meinung ist Kap. 28 weiter nichts als eine Bankerotterklärung Hiobs: Gott allein besitzt die Weisheit und hat dem Menschen, statt ihm als seinem edelsten Geschöpfe von ihr mitzutheilen, unter dem Namen der Weisheit nur schwere Forderungen, nämlich ihn zu fürchten und das Böse zu meiden gegeben. Es liege darin eine schwere Anklage gegen Gott, den eigennützigen und lieblosen Schöpfer der Welt, der sich selbst das Beste vorbehalten habe. Von hier aus falle erst das rechte Licht auf Kap. 27. Hat Hiob

früher (Kap. 21. 24) auf's stärkste das erfahrungsmäßige Glück der Frevler betont, so muß dagegen sein Gottesbewußtsein reagiren (27, 11 ff.). Er behauptet allen Ernstes a priori die Nothwendigkeit des Unterganges der Gottlosen, die er als solche ja auch früher nicht geleugnet, und gesteht damit offen den Widerspruch in seinem Inneren ein. Es fehlt nur noch die offene Erklärung des Bankrotts, die Kap. 28 folgt, wo er zugleich die Schuld seiner Rathlosigkeit auf Gott schiebt. Damit bekommt dann auch die Fragestellung Kap. 29—31 einen ganz anderen Hintergrund. — Mit dieser Auffassung des Schlusses der Reden Hiobs, auf die Verfasser mehrmals an entscheidender Stelle recurrirt, ist allerdings die Echtheit der Elihureden entschieden. Zu einem solchen Hiob kann Jahve sich unmöglich herablassen; er muß zuvor von Elihu zum Schweigen gebracht und gedemütigt sein. Wir bezweifeln aber, daß diese Auffassung Beifall finden werde. Ob sie auf Grund der früheren Reden Hiobs sowol nach dem Plane des Dichters als auch nur psychologisch möglich sei, wollen wir nicht untersuchen, da schon der nächste Zusammenhang sie ausschließt. Statt in den an sich vieldeutigen Schlußworten des 28. Kapitels muß der Schlüssel zum Verständnis des Ganzen doch wol im Ausgangspunkt der Rede Kap. 27, 2—10 gesucht werden. Hier zeigt aber der ganze Ton der Rede, ja die Construction der Sätze, daß Hiobs Ruhe und Besonnenheit wiederkehrt, sobald die Freunde von ihm ablassen. Von entscheidender Bedeutung ist das Bild, daß er V. 8—10 von seinem jetzigen Gemüthszustand entwirft. Die Art, in der er dort von seiner unzerstörbaren Gottfreudigkeit spricht, ist unmöglich aus einer momentanen Erhebung des Glaubens, sondern nur aus einer Stimmung zu begreifen, die in ihm jetzt endgültig die Oberhand gewonnen hat und die ihn in der That bis zum Ende seiner Reden nicht verläßt. Wie er von da aus ohne einen ganz besonderen Zwischenfall zu dem bitteren Sarkasmus, den Budde in Kap. 28, 28 findet, gelangen könnte, ist rein unerfindlich. Auch kann er Kap. 27 keineswegs eine Erklärung seines inneren Widerspruches beabsichtigen. Denn dann müßte hier doch irgendwie neben dem V. 11—23 Gesagten die gegentheilige Thatsache der Erfahrung ausgesprochen, oder, wenn das nicht, durch

die Art, in der der Gedanke von V. 11—23 eingeführt wird, ein Gegensatz angedeutet sein. Statt dessen kommt aber Hiob ganz unwillkürlich zu jener Behauptung. Halten die Freunde ihn seiner äußeren Lage wegen für einen Frevler, so beruft er sich dagegen auf seine Gemüthsverfassung, auf sein unzerstörbares Gottvertrauen und seine innere Seligkeit, die ihn mitten im hoffnungslosesten Leiden noch auf Gott hoffen läßt, während die innere Unseligkeit der Gottlosen schließlich mit Nothwendigkeit auch ihren äußeren Untergang herbeiführen muß. Hierzu muß Kap. 28 die Begründung geben. Denn die Ankündigung Kap. 27, 11 muß sich zunächst freilich auf V. 12 ff. beziehen. Das, was Hiob die Freunde lehren, womit er nicht zurückhalten will, kann nicht die Weisheit sein, die nach Kap. 28 Gott allein besitzt und die außerdem unmöglich durch יד אל und עם שרי אשר bezeichnet sein kann. Anderseits wird die V. 12 ff. ausgesprochene Behauptung erst durch ihre Begründung in Kap. 28 eine Belehrung für die Freunde. Der Gottlose muß so enden. Denn der Mensch, der alle Schätze der Erde erwerben kann, ist nicht im Stande, das einzige Gut zu erwerben, dessen Besitz allein sein Lebensglück sichern könnte. Er kann nicht alle seine Handlungen so einrichten, daß dauerndes Lebensglück das nothwendige Resultat wäre. Vielmehr ist die Weisheit als die Kunst des zweckentsprechenden Handelns nur Gott bekannt und deshalb kann der Mensch nur dadurch zur Glückseligkeit gelangen, daß er Gott fürchtet und seinem Willen gemäß lebt. Das ist also die dem Menschen von Gott verordnete Weisheit, der einzige Weg zum Heil. Mit dieser Auseinandersetzung über die Nothwendigkeit einer Vergeltung belehrt Hiob in der That die Freunde, indem er ihrer äußerlichen Auffassung der göttlichen Vergeltung gegenüber diese aus der inneren Beziehung des Menschen zu Gott und seiner Weltregierung begründet. Von da aus kann er dann auf Grund seiner inneren Stellung zu Gott die Frage nach der Ursache seines Leidens erneuern (Kap. 29—31). — Bei der entscheidenden Wichtigkeit, die Kap. 27. 28 für das Verständnis des ganzen Buches haben, wäre es unseres Erachtens um so nothwendiger gewesen, daß der Verfasser sich mit dieser von Delitzsch und Dillmann (welchen letzteren er übrigens S. 6 völlig misversteht) ver-

tretenen Auffassung [1]) auseinandergesetzt hätte. Denn so lange der Standpunkt und die Stimmung Hiobs am Ende seiner Reden nicht genau fixirt sind, kann über die Frage, ob die Elihureden hinter Kap. 31 nothwendig sind (so stellt der Verfasser die Frage) und welche Rolle ihnen zukommt, überhaupt nicht entschieden werden. Uebrigens kommt der Verfasser auch durch das Urtheil Jahve's Kap. 42, 7. 8 hart in's Gedränge (S. 55f.).

Hiob weiß also für das Räthsel seines Leidens keine Lösung. Man findet eine solche vielfach in den Reden Jahve's Kap. 38ff. Budde sucht nun in Zusammenfassung der Einwände Hengstenbergs und Studers zu zeigen, wie wenig die Reden Jahve's das leisten, was man ihnen zumuthet, und zieht daraus den Schluß auf die Echtheit der Elihureden. Wir erlauben uns hier nur einige Gegenbemerkungen. Hiob konnte von der Meinung, daß alles Leiden Strafe für begangene Sünde sei, ebenso wenig loskommen, wie die Freunde. Wo er die vergeltende Gerechtigkeit Gottes nicht sah, blieb ihm nur die Willkür Gottes als Erklärungsgrund. Von diesem letzteren hat er sich nun immer mehr losgemacht und zuletzt die innere Nothwendigkeit der Vergeltung auf's stärkste betont. Dadurch ist freilich die Frage nach der Ursache seines Leidens um so viel brennender geworden und er schließt deshalb mit der Aufforderung an Gott, ihm seine Sünden zu zeigen. Dieser Aufforderung kommt Jahve freilich nicht nach, ebenso wenig beantwortet er die Frage, weshalb er ihn bestreite. Ueberhaupt war nach den früheren trotzigen Herausforderungen Hiobs eine ausdrückliche Darlegung der Ursache seines Leidens mit der Würde Gottes unvereinbar. Aber allen jenen Fragen wird sofort jede Grundlage genommen, indem Hiob Kap. 38, 2 bedeutet wird, daß sein Leiden weder in der Willkür Gottes noch in der Sünde Hiobs, sondern in einem göttlichen Rathschlag seinen Grund habe. Damit ist Hiobs frühere Unschuld anerkannt, und jetzt ist's an ihm, seine trotzigen Reden gegen Gott zu bereuen. Es handelt sich um einen weisen Plan Gottes bei Hiobs Leiden und es fragt sich nur, ob Hiob dieser

[1]) Sie findet sich übrigens schon bei v. Hofmann, Schriftb. I, 96 angedeutet.

Weisheit sich unterwerfen will. Deshalb führt Gott ihm in der folgenden Schilderung die Wunder seiner Allmacht und Weisheit vor und fragt ihn, ob er denen gegenüber es wagen wolle, in irgend welchem Stück die Weisheit der göttlichen Weltregierung zu bezweifeln. Vor allem aber ist die Thatsache der göttlichen Erscheinung selbst nicht zu unterschätzen. Gott kommt wirklich, wie Hiob so oft sehnsüchtig gewünscht. Wenn er auch wegen der vermessenen Reden Hiobs sich nicht sofort als der Gnädige erweisen kann, so kommt er doch auch nicht als Hiobs Richter, wie es die Freunde in Anbetracht der trotzigen Herausforderung (Kap. 31. 35 ff.) gewiß erwarteten. Vielmehr wird Hiob sofort aus Gottes Munde die indirecte Anerkennung seiner Unschuld zu Theil. Sobald aber sein theuerstes Gut, um das er den ganzen Streit gekämpft, seine Unschuld, von Gott nicht in Frage gestellt wird, muß Hiob zur Ruhe kommen. Indem er geradezu die tadelnden Worte Jahve's auf sich anwendet, unterwirft er sich ohne alles innere Widerstreben der Vorsehung Gottes, „weil sein Auge ihn geschaut hat". Nur der Blick in das innerste Wesen Gottes, der ihm eröffnet ward, konnte ihn zur Ruhe bringen; dazu wäre kein Elihu im Stande gewesen, wenn seine Reden auch noch so tiefe Weisheit enthielten. Hiedurch erledigen sich die Einwände, auf die gestützt man eine Lücke zwischen Kap. 31 und 38 nachzuweisen sucht. Meint man, wenn Hiob nicht vorher schon von Elihu Aufklärung über die Ursache seines Leidens empfangen habe, so treffe in dem Wechselgespräch mit Jahve ein, was Hiob immer schon gefürchtet und wogegen er sich ausdrücklich verwahrt habe (Kap. 9 u. öfter), so ist dagegen zu bemerken, daß dieser Schein jedenfalls vom Dichter beabsichtigt ist. Er überläßt dem verständigen Leser die Ueberlegung, daß das, was Hiob an jenen Stellen mit gleichen Waffen Mann gegen Mann Gott gegenüber verteidigen wollte, seine frühere Unschuld, hier gar nicht in Frage kommt und daß es sich vielmehr um die von Hiob bestrittene Gerechtigkeit und Vorsehung Gottes handelt, die Jahve doch dem Kunstrichter gegenüber kaum in einem anderen Tone verteidigen konnte. Einiges Befremden erregt aber die Bemerkung, daß die Hiob anempfohlene Reflexion, sein Leiden müsse von derselben Weisheit verhängt sein, die sich in der ganzen

Welt so sichtbar offenbare, zu schwach sei, um Seelenstürme, wie die Hiobs zu beschwichtigen. Wenigstens haben die berufensten Ausleger des Alten Testamentes gerade diese Wendung der Sache als charakteristisch für den alttestamentlichen Gottesglauben betrachtet. Dafür hatte übrigens auch Goethe ein volles Verständnis (vgl. die himmlische Scene im Faust). Außerdem beruht jene Bemerkung auf einer Unterschätzung der Thatsache, daß Gott selbst erscheint und jene Auskunft gibt. Hierin hatte der Dichter jeden Falls ein Mittel, ausreichend, um all' die Leidenschaft, die er erregt, mit einem Schlage zu beruhigen.

Als die gelungenste Partie der Schrift Budde's betrachten wir die Begründung der Behauptung, daß dem Buche Hiob nothwendig ein klar gefaßter und consequent durchgeführter Hauptgedanke zu Grunde liegen müsse.

Die herrschende kritische Meinung muß gewiß ihre Haltbarkeit dadurch bewähren, daß auf Grund derselben ein befriedigender Grundgedanke, sowie dessen planmäßige Durchführung aufgezeigt werden kann. Die Entscheidung hierüber dreht sich wesentlich um die Frage, ob und wie der Prolog bei Ausschluß der Elihureden mit dem übrigen Buche in Uebereinstimmung zu setzen sei. Denn die Echtheit des Prologes ist zweifellos. Wenn der Leser nicht vorher durch den Prolog gezwungen ist, die grundlegende Thatsache des unverschuldeten Leidens anzunehmen, so schwebt für ihn der folgende Dialog in der Luft; er weiß nicht, ob er sich auf Hiobs oder auf der Freunde Seite zu stellen habe. Aber gerade hier entsteht nach der Meinung des Verfassers für die kritische Tradition die größte Schwierigkeit, sobald man das Verhältnis des Prologes zu der im übrigen Buche gebotenen Lösung der Frage nach dem Zwecke des unverschuldeten Leidens in's Auge fasse.

Zunächst scheint die himmlische Scene im Prolog dahin verstanden werden zu müssen, daß der Gerechte überhaupt und so auch Hiob deshalb leiden müsse, damit die Echtheit seiner Frömmigkeit zur Ehre Gottes offenbar werde. Ein weiterer Zweck des Leidens für den Dulder selbst, der sich aus jenem ersten ergäbe, läßt sich nicht gewinnen, da Hiob im ganzen Verlaufe des Buches von jenem ersten nichts erfährt. Die himmlische Scene kann nun

aber deshalb den Schlüssel zum Verständnis des folgenden Buches nicht bieten, weil es sich in demselben um mehr als um eine bloße Bewährung handelt. Mit Kap. 3, 1 (vgl. 1, 22. 2, 10) tritt ein Wendepunkt ein; Hiob versündigt sich gegen Gott, und mehr als einmal scheint sich der Sieg sogar definitiv auf Satans Seite zu neigen. Mit vollem Rechte betont der Verfasser die Thatsache der Versündigung Hiobs den Versuchen gegenüber, dieselbe als etwas accessorisches aufzufassen. Der energische Tadel, der aus den langen Reden Jahve's immer wieder herausklingt, sowie die tiefe Reue Hiobs machen das unmöglich. Es muß also im Buche selbst eine höhere Lösung gesucht werden, der sich sowol Versündigung wie Bewährung unterordnen. Die Nothwendigkeit dieser Consequenz wird freilich von vielen geleugnet, die die Idee des Buches dahin bestimmen, daß das Leiden des Gerechten eine Schickung der schlechthin unbegreiflichen Weisheit Gottes sei. Dann hätte der Dichter aber den großen Fehler begangen, daß er dem Leser im Prologe ja dennoch eine Aufklärung über den Zweck von Hiobs Leiden gäbe, den nur der Meistbetheiligte nicht erführe. Gehässig, wie Budde meint, würde darum einem israelitischen Leser jene „Wette" wol kaum erschienen sein; denn hinter Jahve stehen alle Frommen und hinter Satan die Gottlosen, deren Todfeindschaft gegen die ersteren im Buche Hiob klar genug durchschimmert (17, 8. 22, 19 f.). Auf keinen Fall erregte die Entscheidung nur ein Verstandesinteresse. Aber gerade deshalb würde jener Fehler des Dichters um so schwerer wiegen, wenn er uns über diesen (wenn kein anderer denkbar ist) hohen Zweck des Leidens Hiobs aufklärte, den Dulder selbst aber nur auf die unergründliche Weisheit Gottes verwiese. Es muß deshalb im Buche selbst eine höhere Lösung gegeben sein, die die Mittheilung jenes himmlischen Vorganges an Hiob, der doch hinter dem Leser nicht zurückstehen darf, unnöthig machte.

Wie jene Lösung zu finden sei, kann keinem Zweifel unterliegen. Der göttliche Rathschluß, der Hiob sein Leiden sandte, muß sich in der ganzen Geschichte Hiobs, wie sie sich an sein Leiden anknüpft, entfalten. Alle Thatsachen derselben treten so aus ihrem causalen Verhältnis in ein teleologisches über. Es handelt sich also nur darum, die Grundthatsachen richtig zu bestimmen. Der Verfasser

zählt als solche auf: Hiobs ursprüngliche Unschuld, seine Versündigung im Leiden und seine Reue, und gewinnt so folgende Formel: Gott sandte Hiob, dem gerechten, (dessen Sünde nur im tiefsten Grunde des Herzens schlummerte) das Leiden, um dadurch die Sünde an die Oberfläche zu rufen und als Thatsünde zu Hiobs Bewußtsein zu bringen, damit er die erkannte Sünde bereue und von sich thue und so geläutert und gefördert aus dem Kampfe hervorgehe. — Gewiß muß die Versündigung Hiobs in dem göttlichen Rathschluß ihren Platz finden. Der Dichter kann sie unmöglich nur deshalb so stark hervorheben, um uns zu zeigen, wie schwer es auch dem Besten und Frommsten falle, im unverschuldeten Leiden Gott treu zu sein, wenn er daraus nicht die Folgerung zog, daß das Leiden auch für den Besten nothwendig sei und den Zweck habe, ihn von den ihm anklebenden Schwächen zu befreien. Nothwendigerweise mußte er das Wahrheitsmoment, das in den Worten des Eliphas 5, 17 ff. lag, irgendwie berücksichtigen. Nichtsdestoweniger leidet die vom Verfasser gebotene Auffassung, so sehr sie auch anderen gegenüber berechtigt ist, an dem Mangel, daß sie der Bewährung Hiobs nicht gerecht wird. Diese findet er nur darin, daß der Satan nach dem „strengen Wortlaut" der Wette Unrecht behalte, indem Hiob Gott nicht geradezu mit dürren Worten den Abschied gebe. Ist das aber neben der Versündigung Hiobs das einzige Resultat von Kap. 3—31, so muß es uns sehr zweifelhaft erscheinen, ob der Satan wirklich unterlegen sei. Mit Recht würde er sich darüber beschweren, daß Gott resp. Elihu durch ihr unbefugtes Einschreiten seinen Sieg vereitelt hätten. So gelingt es dem Verfasser nicht, den Prolog mit dem übrigen Buche in Uebereinstimmung zu bringen, und der Vorwurf, daß die „kritische Tradition" dazu nicht im Stande sei, fällt auf ihn zurück [1]). Er thut aber Hiob Unrecht, wenn er in dessen Angriffen gegen Gott die Grundrichtung seiner Reden sieht, die er, wenn auch mit „er-

[1]) Schließlich neigt er sich deshalb zu der Ansicht, daß der Dichter Kap. 1. 2 bereits in der Volkssage vorgefunden habe. Diese Meinung ist übrigens nicht neu; vgl. Wellhausen in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie" 1871, der dieselbe freilich viel tiefer begründet.

heblichen Schwankungen", bis zu Ende hin einhalte. Neben der Versündigung Hiobs wird vom Dichter auf's stärkste seine Bewährung hervorgehoben. Aeußerungen wie Kap. 14, 13 ff. 16, 8 f. 17, 9. 19, 25 ff. 27, 8 ff. sollen auf keinen Fall nur „Schwankungen" in seiner Stimmung bezeichnen oder seinen vermessenen Reden den Hintergrund geben, daß er bei all seiner Verschuldung nicht definitiv von Gott abgefallen sei. Vielmehr erhebt sich der Dulder trotz der unausgesetzten Angriffe der Freunde, die ihn immer wieder in den Unglauben hinabzustürzen drohen, stets zu größerer Glaubensgewißheit. Er macht sich nicht nur von dem Wahn eines ihn verfolgenden Gottes immer mehr los, sondern mitten unter dem Druck des Leidens, das ihn vor den Augen der Welt zum Gottlosen stempelt, erstarkt seine Frömmigkeit, wie er selbst Kap. 17, 9 sagt, mehr als zuvor [1]). Die Zuversicht, daß, wie er von Gott nicht lasse, auch dieser zuletzt sich zu ihm bekennen müsse, bricht Kap. 27 siegreich durch; er gewinnt von da aus sogar eine tiefere Erkenntnis der Wege Gottes. Es handelt sich also hier schon um eine wahre Förderung Hiobs im Kampfe mit dem Unglauben, und damit ist erst der Sieg Gottes über Satan entschieden. Deshalb läßt sich die Idee des Buches nicht auf eine so einfache Formel, wie der Verfasser meint, bringen. Wäre die Versündigung Hiobs allein der nächste Zweck der göttlichen Leidensschickung, so wäre rein unverständlich, weshalb der Dichter im Verlauf von Hiobs Reden dieselbe immer mehr zurücktreten ließe und seinen Sieg über dieselbe in immer stärkeren Farben malte. Man wendet freilich ein, daß Hiob am Schlusse seiner Reden immer noch nicht zur Erkenntnis seiner Verschuldung gekommen sei und noch Kap. 31, 35—37 indirect wenigstens die Anklage gegen Gott vorliege. Dagegen muß man sich hier gerade an den Zusammenhang erinnern, in dem Hiobs Versündigung mit seinem unverschuldeten Irrtum steht. Das Dogma, daß jedes Leiden Strafe für begangene Sünden sei, steht bis dahin als unumstößliche Wahrheit da, und eben erst (Kap. 28) hat Hiob, und zwar offenbar im Sinne des Dichters, die innere Nothwendigkeit

[1]) Höchst interessant ist an dieser Stelle das אַף.

iner Vergeltung tiefer begründet. Wenn er von da aus sein urchtbares Leiden mit seinem fleckenlosen Gewissen zusammenhält, o muß er sein Leiden als ein mit Unrecht über ihn verhängtes etrachten. Den Grund dafür sucht er nun aber nicht wie früher i einer wissentlichen Ungerechtigkeit Gottes; vielmehr hat die anze Darlegung seines vergangenen Lebens (Kap. 31) den Zweck, ott, der seine Unschuld noch gar nicht zu kennen scheint, von rselben zu überzeugen (V. 6. 37). Ein anderer Ausweg blieb m nicht übrig und er ist hier in der That der Versuchung soweit err geworden, als das möglich war. Das wird denn auch von ott selbst dadurch anerkannt, daß er sich zu dem bewährten Dulder rabläßt und ihm bedeutet, daß sein Leiden nichts mit der Strafe thun habe, und der Dichter läßt Hiob sogar seine Reue damit ktiviren, daß ihm ein Einblick in das göttliche Wesen und Walten geben sei, wie er ihn früher nie gehabt. Die Förderung Hiobs also großentheils schon vor der Erscheinung Gottes erreicht. eilich ist sie da noch nicht vollendet. Denn Hiob ist Kap. 31 h nicht zur Erkenntnis und Reue über seine wirkliche Verschul- ng gekommen und das läßt sich nicht durch seinen unverschuldeten rtum rechtfertigen. Aber man hat deshalb kein Recht, die That- he, daß er im Kampfe mit dem Unglauben zu höherem Glauben tschreitet, zu ignoriren. Wir glauben somit, daß die Einwände en die Elihureden, welche sich auf das von Hiob selbständig eichte Resultat stützen, mit vollem Rechte bestehen bleiben. Der rfasser schneidet dieselben freilich durch seine oben berührte Er- ung von Kap. 27—31 ab und meint umgekehrt, daß die den Elihu's gerade deshalb echt sein müßten, weil sie allein die ung, die sich aus den Grundthatsachen des Buches mit Noth- ndigkeit ergebe, wirklich enthielten. Nach seiner Ansicht muß p. 42, 6 die Lösung bereits gefunden sein (S. 51). Denn Hiob ne weder zur Reue kommen, noch könne dieselbe ihm vom Dichter r von Gott in dessen Sinne zugemuthet werden, wenn er nicht her in Beantwortung seiner Fragen über das Ziel seines Leidens geklärt sei. Da nun die Reden Gottes jene Aufklärung nicht hielten, müsse sie in den Reden Elihu's gesucht werden. Damit :d also die Thatsache der Versündigung Hiobs, die der Verfasser

früher so stark betont hat, wiederum gestrichen. Kann Hiob erst, nachdem er durch Elihu den ganzen Inhalt des göttlichen Rathschlusses erfahren hat, Reue zugemuthet werden, so kann vorher überhaupt von einer Versündigung nicht die Rede sein. Oder bezieht sich der Tadel Jahve's etwa nur darauf, daß Hiob nicht sofort nach Elihu's Reden sein früheres (und damals berechtigtes) Hadern mit Gott widerruft? Nein, die Versündigung Hiobs besteht darin, daß er die Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes angetastet hat. Freilich wird seine Schuld dadurch gemindert, daß er jene Wahrheit, die an ihm zuletzt offenbar wurde, noch nicht kannte, und deshalb kommt Gott ihm auf halbem Wege entgegen und gibt ihm zu verstehen, daß sein Leiden keine Strafe sein sollte; aber nichtsdestoweniger bleibt Hiobs Schuld bestehen. Im Unglauben hatte er Gott Ungerechtigkeit, ja sogar Feindseligkeit vorgeworfen, und dem gegenüber *muß* Gott unbedingten Glauben und rückhaltlose Ergebung in seine Fügung verlangen. Bevor Hiob dem nicht nachkam, *konnte* und *durfte* eine wirkliche Aufklärung über den Zweck seines Leidens nicht erfolgen. Aber auch abgesehen davon würde der Dichter sich in einen argen Widerspruch verwickeln, wenn er von einem Elihu das Problem lösen ließe. Weiß ein Hiob keine Antwort auf die Frage, weshalb der Gerechte leide, so darf überhaupt kein Mensch eine solche wissen, sie muß durch Gott geoffenbart werden.

Dieselbe kann also erst im Epilog gegeben sein. Nachdem die Gemeinschaft Hiobs mit Gott in ungetrübter Reinheit wiederhergestellt oder vielmehr noch inniger geknüpft ist, kehrt sein früheres Glück in doppeltem Maße wieder, und der Dichter überläßt es ihm wie dem Leser, das letzte Facit zu ziehen. Es fragt sich, ob er damit an die Fassungskraft beider übergroße Anforderungen gestellt habe. Für Hiob war wol kaum ein Zweifel möglich. Schon vor der Erscheinung Jahve's hatte er die fördernde Kraft des Leidens an sich erfahren (was er einmal sogar selbst aussprach Kap. 17, 9). Nachdem ihm dann auf seinen Ruf ein Einblick in das innerste Wesen des sich zu ihm herablassenden Gottes zu Theil geworden, er dadurch zugleich zur Erkenntnis und Reue über seine Verschuldung gekommen und von Gott in Gnaden angenommen

und sein früheres Glück verdoppelt wiederhergestellt war, konnte er über die Absicht Gottes nicht im unklaren sein. Etwas anders lag die Sache für den Leser in so fern, als ihm anfangs im Prolog eine Bewährung des Dulders in Aussicht gestellt war, während der Dichter daneben im folgenden Buche die Versündigung Hiobs einführte. Unserer Meinung nach gehörte nun nicht allzuviel Witz dazu einzusehen, daß, wenn Hiob sich auch versündigte, der Satan doch völlig unterlegen sein mußte und anderseits auch einem Hiob bei aller Vollkommenheit noch etwas fehlte, was er erst in seinem Leiden erwerben sollte, der göttliche Rathschluß also über die Beschämung des Satans hinaus die Förderung Hiobs bezweckte. Nach des Verfassers eigener Behauptung bedarf es ja nur „eines unbefangenen Blickes auf die elementarsten Thatsachen des Buches", um die Lösung zu finden (S. 43). Dennoch stellt er die Forderung auf, daß letztere im Buche selbst lehrhaft ausgesprochen sein müsse, und stützt sich dabei mit Riehm (Zeitschrift für lutherische Theologie 1866) namentlich darauf, daß ja Eliphas Kap. 5, 17 ff. die erziehende Wirkung des Leidens behaupte und damit Fiasko mache. Es entziehe sich nun leicht auch dem scharfer Blicke, daß das dort nur in der falschen Fundamentirung den Lehre seinen Grund habe, und wenn dieselbe nicht ausdrücklich auf richtigem Fundament erneuert sei, so entstehe der Schein, als ob der Dichter selbst diese Lösung zurückweise. Wir behaupten umgekehrt, daß dieser Schein geradezu vom Dichter beabsichtigt sei. Nicht nur Kap. 5, 17 ff., sondern durch den ganzen Dialog hin läßt er die Freunde immer wieder an die Wahrheit streifen; immer wieder kommen diese auf den Gedanken zurück, daß Gott Hiob durch Leiden läutern wolle, um ihn, wenn er sich demüthig unterwerfe, zu um so größerer Herrlichkeit zu führen. In der That wird Hiob auch geläutert [1]), er muß sich unterwerfen und der Ausgang seiner Geschichte spiegelt sogar in einzelnen Zügen das Zu-

[1]) Es bedarf übrigens wohl keiner längeren Auseinandersetzung darüber, daß der Zweck des Leidens Hiobs nicht sowol Läuterung, sondern Förderung ist. Diesen Gedanken konnte der Dichter nur dadurch ausdrücken, daß er Hiob anfangs in Unglauben fallen ließ.

kunftsbild wieder, das sie ihm vorhalten (Kap. 8, 7. 22, 30). Aber gerade deshalb muß es dem Leser überlassen sein, den wahren Grund des Leidens Hiobs zu finden. Die große Kunst, mit der der Dichter die Verwicklung des Dialoges von Kap. 3. 4 an angeknüpft hat, wo der Leser in der That für den Augenblick nicht weiß, ob er sich zu Eliphas oder zu Hiob stellen soll, würde vollkommen zerstört, wenn ihm nachher durch lehrhaft correcte Darlegung der Wahrheit die Fehler Hiobs sowol wie die der Freunde aufgedeckt würden. Wenn Budde dagegen meint, daß der Dichter auf diese Weise „sein Gut dem Misverständnis Unzähliger preisgegeben hätte", so verräth sich darin eine Vorstellung von dem ersten Leserkreise unseres Buches, die unbedingt falsch ist. Auf jeden Fall ist das Buch Hiob nicht für die Masse des Volkes, sondern für einen kleinen Kreis geschrieben, von dessen Bildungsgrad und Geschmack wir uns keine geringe Vorstellung machen dürfen, und als Kunstwerk theilt es das Schicksal so mancher anderen, daß seine Idee zu allen Zeiten vielfach unrichtig aufgefaßt ist. Anderseits fragt es sich aber, ob es denkbar sei, daß der Dichter durch Hinzufügung der Elihureden dem „Misverständnis Unzähliger" habe vorbeugen wollen. Denn enthielten diese Reden wirklich die Lösung des Problems, wie Budde sie bestimmt, so liegt dieselbe dort doch jeden Falls nicht klar am Tage. Der Verfasser nimmt das jedoch für diesmal als zugestanden an und verspricht den Beweis dafür später zu liefern. Gelänge nun dieser Nachweis, so würden wir darin nur einen neuen Beweis für die Unechtheit der Elihureden sehen. Denn daß die vom Verfasser aufgestellte Idee des Buches nicht die vom Dichter beabsichtigte sein kann, haben wir oben gezeigt. Aber jener Nachweis wird wohl kaum gelingen. Ein Läuterungsleiden im Sinne Budde's wird von Elihu nicht gelehrt, sondern ein Züchtigungsleiden, das in einer Verschuldung Hiobs seinen Grund hat, und es kann sich nur darum handeln, ob Elihu diese Verschuldung nur in den trotzigen Reden Hiobs oder auch in seinem früheren Leben sucht. Nur im ersteren Falle kann die Unechtheit noch fraglich sein. Jedenfalls klärte Elihu uns dann aber nicht über die letzte Ursache von Hiobs Leiden auf.

In einer zweiten Abhandlung untersucht der Verfasser den

sprachlichen Charakter der Elihureden auf seine Verwandtschaft mit dem des übrigen Buches. Während die Gegner der Echtheit in den letzten Jahrzehnten immer wieder durch neues Material die Abweichungen beider in's Licht stellten, begnügten die Verteidiger sich meistens damit auf Stickels Sammlungen hinzuweisen, dessen Beweisführung sie nur durch einzelne gelegentliche Bemerkungen zu verstärken suchten. Eine Arbeit A. W. Krahmers blieb mit Recht unberücksichtigt. Eine erneute Untersuchung dieses Punktes ist jeden Falls nicht nur für das Verständnis der Elihureden, sondern auch für die Entscheidung für oder wider die Echtheit von einer Bedeutung, die man häufig unterschätzt. Die vorliegende Abhandlung, in der der Verfasser alles bisher beigebrachte Material zusammengestellt und auf Grund einer vollständigen Concordanz des Buches Hiob vervollständigt hat, wird gewiß zur Klärung der Sachlage dienen. Mit Recht geht er dabei von dem Grundsatze aus, daß in allen Punkten nicht nur die Elihureden mit dem übrigen Buche, sondern auch die einzelnen Theile des letzteren unter einander verglichen werden müssen, weil nur so das Maß der nöthigen Uebereinstimmung wie der möglichen Abweichung bestimmt werden kann.

Die nächste Frage ist die, wie sich der Wortschatz Elihu's seinem Umfange nach zu dem des übrigen Buches verhalte. Indem der Verfasser gruppenweise die Reden Elihu's, Jahve's, Hiobs (in 3 Gruppen) und der Freunde (diese sowol einzeln wie in ihrer Gesamtheit) zusammenfaßt, stellt er die Zahl der jedem dieser Abschnitte eigentümlichen Wörter, sodann die der ihm mit einem anderen Theile des Buches gemeinsamen und endlich durch Summirung beider den Wortschatz jedes einzelnen Abschnittes fest. Durch Division der Verszahlen in jene erhält er die Vergleichungszahlen. Das Resultat ist, daß Elihu die wenigsten ihm eigentümlichen Wörter, zugleich aber auch die wenigsten mit dem übrigen Buche gemeinsamen hat. Doch entfernt er sich in beiden nicht allzuweit vom Durchschnitt und erklärt sich der größere oder geringere Wortschatz der einzelnen Abschnitte hinreichend aus ihrer Verschiedenheit nach äußerer Form und Inhalt. Dies Ergebnis hätte nun freilich auch auf kürzerem Wege gewonnen werden können und wird die

große Mühe des Verfassers hierin nicht entsprechend belohnt. Wichtiger ist schon, daß die Orthographie der Elihureden im wesentlichen mit der des übrigen Buches übereinstimmt. Freilich hat auch dies Resultat nur negativen Werth, da selbst die auffallendste Uebereinstimmung auf Rechnung eines Abschreibers gesetzt werden könnte. — Die Vergleichung der grammatischen Formenbildung bietet eine geringe Ausbeute. Auffallend bleibt aber immerhin, daß die im übrigen Buche so häufigen dichterischen Suffixformen (vgl. außer Kap. 24, 23. 25, 3. 27, 23. 39, 2 das לָמוֹ 9 mal und עלימו 8 mal, außerdem מני = von mir 4 mal u. s. w.) bei Elihu nicht vorkommen, wenn auch diese Präpositionen mit Suffixen überhaupt bei ihm selten sind. Uebrigens ist es uns nicht verständlich, weshalb jenes מִנִּי eigentlich Pausalform sein soll. Es findet sich überhaupt nur 7 mal, darunter 4 mal nicht in pausa. Im anderen Falle sprechen die Punktatoren sogar מִנִּי. — Bei der Vergleichung der syntaktischen und lexikalischen Eigentümlichkeiten macht der Verfasser vor allem den Fehler, daß er zuviel selbstverständliche Dinge herbeizieht. Es wird das auch dadurch nicht entschuldigt, daß man den Elihureden oft genug die gewöhnlichsten Redeweisen als Eigentümlichkeiten angerechnet hat. Denn über seinem Streben nach möglichster Vollständigkeit wird der Verfasser den wirklichen Abweichungen der Elihureden nicht gerecht; auch laufen viele Unrichtigkeiten dabei unter. Wenn z. B. Hitzig jenes נפלאות 37, 5 und מסכות 37, 12 als bezeichnend für Elihu's Stil anmerkt, so ist dem gegenüber mit all' den Beispielen, die der Verfasser für den adverbialen Gebrauch des Accusativs im Buche Hiob anführt, nichts anzufangen. Solche Accusative wie 37, 5. 12, die man wol Accusative des Resultates nennen könnte, finden sich nicht darunter; סביבות 41, 6 ist obendrein noch st. constr. — Bei Elihu findet sich bekanntlich an einzelnen Stellen ein auffallender Gebrauch der Präpositionen, der entweder aus besonders prägnanter Construction oder aus ungewöhnlicher Bedeutung der Präposition zu erklären ist. Der weitläufige Beweis, daß im übrigen Buche oft dieselben Verba mit verschiedenen Präpositionen verbunden werden, war aber überflüßig. Daß von einem Dichter נגע mit ב, אל, ל, עה und דרש mit אל, ל, אחר verbunden wird, ist

keineswegs „auffallend“. Denn bei all' diesen Verbindungen leuchtet die zu Grunde liegende Vorstellung sofort ein; vergleiche auch das התבונן mit ב 30, 20, mit על 30, 1 und mit עד 38, 18 (womit 32, 12 nichts gemein hat). Ein הסכין mit עם 22, 21 ist leicht verständlich; höchst prägnant dagegen jenes ברצתו עם א״ = Gefallen haben (an der Gemeinschaft) mit Gott 34, 9. Noch stärker ist Kap. 34, 36: על תשבות באנשי און, das der Verfasser durch היוב (?) אשר erklärt. Die zu Grunde liegende Bedeutung von ב kennt freilich auch der echte Hiob (24, 13); aber eine solche Härte ist da unerhört. So weiß der Verfasser auch für jenes בחר על 36, 21 und ירע על 37, 16 aus dem übrigen Buche keine befriedigenden Analogien beizubringen. Weshalb סגר 12, 14 (vgl. z. B. Sach. 9, 11) החזיק 18, 9 und חגש 31, 15 mit על verbunden werden, ist klar. Auch bei חבל 24, 9 (wo freilich der Text unsicher ist) und כרה 6, 27 ist das על sofort deutlich. Nur סכן על 22, 2 könnte in Frage kommen. Aber da ist diese Verbindung im 1. Versglied durch סכן ל vorbereitet und offenbar absichtlich gewählt um das Zurückfallen der gerechten Handlung auf den Gerechten zu malen. — Auffallend ist ferner jenes אכנה לא ידעתי 32, 22 und völlig verschieden von der 6, 28. 10, 16. 19, 3 angewandten Construction; vgl. Ewald § 285 b. c. Wenn der Verfasser aber (mit Rödiger-Gesenius § 142, 3 c) meint, daß von den bei Ewald unter b aufgeführten Beispielen engerer Beiordnung die mit שוב ,שלש ,הרבה „entschieden“ zu denen der Unterordnung (unter c) gerechnet werden müßten, so möchte ihm der Beweis dafür doch schwer fallen. Ewald zählt mit vollem Recht jene Beispiele zur ersten Classe, denn der Unterschied ist der, daß im 2. Fall das 1. Verbum den Nachdruck hat und sich das 2. wie einen Objectsatz unterordnet, während im 1. Fall das 2. Verbum zum 1. im Verhältnis des Zustandssatzes steht, aber nichtsdestoweniger als Hauptverbum gilt. Ob ein Fall zur 1. Classe gehöre, kann man mit Sicherheit daran erkennen, ob sich das 1. Verbum durch einen adverbialen Ausdruck wiedergeben läßt. Das ist nun an allen jenen Stellen der Fall (und es ist deshalb vollkommen gleichgültig, ob בוש sich nur 19, 3 in dieser Verbindung findet), während man Kap. 32, 22 so auf den entgegen-

gesetzten Sinn käme. Die hier befolgte Construction hat nur an Jes. 42, 21 eine sichere Parallele und ist ursprünglich nicht hebräisch [1]). — Mit Recht urgirt Ewald 34, 8 das וללכת, das nicht dem לחברה coordinirt ist, sondern das וארח fortsetzt. Dafür bieten Stellen wie 31, 33 überhaupt keine Analogie; eben auf jenes ו kommt alles an; vgl. Ewald § 351 c. — Eigentümlich ist auch der Gebrauch von ואף 36, 16, auf den Ewald aufmerksam macht. Sonst ordnet diese Partikel scharf hervorhebend sich immer ein einzelnes Wort oder einen ganzen Satz unter. Hier scheint aber ואף in der That nur ein stärkeres „und" zu sein. Der Verfasser hätte also nur gegen die Ewald'sche Deutung jenes Verses polemisiren können. Ob sich im übrigen Buche ו und אף finden, ist gleichgültig. — Genau so verhält es sich mit ועתה 35, 15. 37, 21. Ewald notirt die beiden Stellen deshalb, weil hier das an die Spitze gestellte עתה durch einen Satz näher bestimmt wird. — Dillmann macht zu 36, 33 auf die Häufigkeit von Bildungen wie מעבר, מפלאות, מפרש, מפלם, מאמץ in den Reden Elihu's aufmerksam. Es ist ihm dabei natürlich nicht um Bildungen mit מ überhaupt zu thun und es ist werthlos zu wissen, daß der echte Hiob 42 und Elihu 19 Wörter der Bildung מקטל hat; vielmehr kommt es darauf an, ob der echte Hiob diese in der älteren Sprache selteneren Abstractbildungen, deren מ eben kein „echtes מ instrumenti" (so Budde, S. 144) ist, in demselben Maße kennt. — Gerade solche Punkte wie die hier bezeichneten sind von größter Bedeutung. Für den Verfasser verwandeln sich diese Abweichungen freilich meist in überraschende Uebereinstimmungen. Doch macht er sich den Beweis dafür oft recht leicht. So ist z. B. auch eine Vergleichung des Gebrauches der längeren Präpositionsformen für die Echtheit nicht eben günstig. Freilich hat Elihu mit dem übrigen Buch die auch sonst häufigen מני, עלי, sowie das seltenere במו gemein, dagegen fehlt bei ihm das im echten Hiob und sonst häufige כמו ebenso wie die selteneren bzw. nur im Hiob vorkommenden למו und אלי, ערי. Zu bemerken ist auch,

[1]) Man beachte doch nur den Tempuswechsel Jes. 42, 21 und Hiob 32, 22, der Klag. 4, 14 nicht durchsichtig ist.

daß der echte Hiob neben dem einfachen בלי 6 mal מבלי (ohne) hat, wogegen Elihu nur בלי kennt; כבלי 35, 16. 36, 12 und לבלי 38, 41. 41, 25 sind nicht eben eine „kaum merkliche Nuance" jenes מבלי, sondern grundverschieden. — In anderen Fällen ist wirkliche, aber gleichgültige Uebereinstimmung falsch begründet. So hätte der Verfasser sich für das Nachwirken einer Präposition in ושרי 34, 10 nicht auf 12, 3 u. s. w. berufen sollen, wo die Auslassung der Präposition nach כ selbstverständlich ist; vgl. vielmehr 15, 3. — Unnöthig war das Bemühen, für 33, 19 in 5, 4 u. a. St. Belege für den Gebrauch eines „Substantivs zur Aussage in der Weise eines Adjectivs oder Adverbs" zu suchen, da אתך bekanntlich nichts als eine Elativform ist. — In langer alphabetischer Reihe führt der Verfasser sodann die Berührungen in Wortschatz und Wortbedeutung auf. Im Vordergrund stehen dabei natürlich solche Ausdrucksweisen, die sich außer dem echten Buche Hiob mehr oder weniger nur bei Elihu finden. Freilich müssen wir auch hier in manchen Punkten vom Verfasser abweichen. Auf alle Fälle irrt er, wenn er 30, 18 dasselbe כפי wie 33, 6 finden will. Seine Einwände gegen die gewöhnliche Erklärung jener Stelle sind haltlos. Er vergißt, daß das Oberkleid überhaupt nicht genäht war, wenigstens von „guter Anpassung" und „kunstvollem Schnitt" bei ihm nicht die Rede sein und es deshalb freilich auch nicht „enger werden" konnte. Anderseits verbindet sich mit אור nothwendig der Begriff des engen Anschließens, was zu כתנת nicht paßt. — Die Unterscheidung eines transitiven und intransitiven הועיל ist völlig illusorisch und die Bemerkung, daß das letztere sich nur 21, 15 und 35, 3 finde, obendrein unrichtig; vgl. Jes. 47, 12. 48, 17. — Unbegründet ist ebenso die Bemerkung, daß הכיר nur Hiob 24, 17 und 34, 25 die Bedeutung „vertraut sein mit etwas" habe. — Aus demselben Grunde legen wir wenig Werth darauf, daß מאס nur im Buche Hiob ohne Object steht; vgl. übrigens Ez. 21, 18. Ps. 89, 39. — Falsch ist die Behauptung, daß ערך sich nur im echten Hiob und bei Elihu mit „idealem" Objecte finde. Sagt Hiob משפט ע״, so ist dies Object doch um kein Haar „idealer" als das landläufige מלחמה; vgl. außerdem 2 Sam. 23, 5. Anders ist es schon, wenn

Elihu מלים ע׳ oder gar ע׳ allein ſagt, was ſich übrigens ſonſt häufig genug findet, z. B. Pſ. 5, 4. 40, 6. 50, 21. — Der Raum verbietet uns, auf andere Unrichtigkeiten der Art einzugehen. Schwer verſtändlich iſt aber, wie der Verfaſſer 31, 30 mit 33, 2 und 15, 21 mit 33, 8 zuſammenſtellen kann. — Freilich iſt auch nach Abzug der gleichgültigen und nur ſcheinbaren Berührungen die Zahl der wirklichen nicht unbedeutend. So z. B. der Gebrauch von שׁם 23, 7. 35, 12; מן 4, 17. 32, 2. 35, 2; ל 13, 7. 8. 36, 2. 12, 23. 37, 18; auch der in der ſpäteren Literatur freilich nicht ſeltene Gebrauch von עם 9, 26. 37, 18 gehört hieher. Intereſſant iſt z. B., daß auch Elihu wie der echte Hiob wiederholt von der נשׂמה Gottes redet. Auch 4, 19. 10, 9 und 33, 6 berühren ſich auffallend. Freilich ſcheint Elihu die Schöpfung des Menſchen aus Thon mehr dogmatiſch zu faſſen. Sodann findet ſich bei Elihu eine ganze Reihe von Wörtern, die entweder überhaupt oder doch in dieſer beſonderen Bedeutung nur noch im echten Hiob vorkommen. Aber eine ſolche Uebereinſtimmung war nothwendig, großentheils beruht ſie geradezu auf Anſpielungen und fällt deshalb der vorliegenden Abweichung gegenüber wenig in's Gewicht. Zwar hat man auch hier vielfach an manchen Erſcheinungen unnöthigen Anſtoß genommen. So z. B. an dem מענה 32, 3. 5, das vom Verfaſſer gut erklärt wird. Auch die Zahl der aramäiſchen oder doch aramäiſch klingenden Wörter im Elihu entſcheidet wenig, wenn wir auch gewünſcht hätten, daß der Verfaſſer denſelben nicht nur die bei Eliphas, ſondern die im ganzen übrigen Buche vorkommenden gegenübergeſtellt hätte. Dagegen bleibt ſeine Erklärung der wirklich auffallenden Abweichungen unbefriedigend. Wenn z. B. Elihu ſtatt יָחֵל, das der echte Hiob conſtant 6 mal gebraucht, הוחיל und gar חולל hat, ſo iſt mit der Verweiſung auf יָדַע 38, 12 neben 6 mal הודיע nichts gewonnen, da dort der Grund der Abweichung klar iſt. Ebenſo conſtant hat der echte Hiob עולה, dagegen Elihu 2 mal עֲוָל, was ſich doch wohl nicht aus rhythmiſchen oder euphoniſchen Rückſichten begreifen läßt. Höchſt auffallend iſt namentlich ארצה 34, 13. 37, 12 für ארץ, das der echte Hiob gegen 40 mal gebraucht. Wenn der Verfaſſer daran erinnert, daß überhaupt im Buche Hiob eine ganze Reihe

von eigentümlichen Femininformen neben Masculinen vorkommen (vgl. Dillmann zu 3, 4), so ist חילה neben חיל doch wol etwas anderes als ארצה neben ארץ und דברתי 5, 8 keineswegs = דברי. Nur etwa sechs Wörter erkennt der Verfasser schließlich als Elihu eigentümlich an und diese soll der Dichter absichtlich gewählt haben, um den Elihu durch diese „termini technici" als den Vertreter der richtigen Theorie den Freunden gegenüber zu kennzeichnen. Als Stütze dafür dient freilich nur das 3malige יראה des Eliphas 4, 6. 15, 4. 22, 4. So ist seiner Ansicht nach דעת Elihu's überlegenes Wissen, das in einer Reihe von significanten Ausdrücken scharf gekennzeichnet sei. So die Offenbarung Gottes in גלה אזן; die Seele (?), um deren (?) Heil es sich handle, in חשך; das normale gottgewollte Ziel in נער (wofür das echte Buch נערים hat) u. s. w. Diese Erklärung kann natürlich nicht befriedigen. Ebenso unbegreiflich bleibt die stilistische Unvollkommenheit der Elihureden. Wie unvortheilhaft namentlich die ungeschickte Einführung Kap. 32 bis 33, 7 gegen das übrige Buch absticht, fühlt der Verfasser selbst. Sie ist namentlich dann unerklärlich, wenn man in den Reden Elihu's den Mittelpunkt des ganzen Buches sucht. Jedenfalls brauchte sich der Dichter dann hier nicht „in eine fremde Situation hineinzuversetzen", und die Bemerkung, daß der Orientale überhaupt „derartige persönliche Verhältnisse mit großer Breite auseinanderzusetzen pflege", hätten wir gern aus dem Alten Testamente wenigstens belegt gesehen. Schließlich bleibt dem Verfasser denn auch nur die schlimme Auskunft, daß der Dichter auf irgend eine Art verhindert gewesen sei, an dies Stück die letzte Feile zu legen. Wir theilen durchaus die Meinung, daß der sprachliche Charakter der Elihureden für sich allein ihre Unechtheit nicht beweisen könne; aber daß derselbe immerhin ein wesentliches Argument für diese bleiben werde, davon hat uns gerade vorliegende Arbeit auf's neue überzeugt.

Halle a/S. Rudolf Smend.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Neuigkeiten

aus dem

Verlage von Friedr. Andr. Perthes in Gotha

s. angehängten Katalog.

Inhalt der Theologischen Studien und Kritiken.

Jahrgang 1877. Viertes Heft.

Abhandlungen.

1. Hering, Luthers erste Vorlesungen als Lehr- und Lebenszeugnis.
2. Schmidt, Ueber Gal. 2, 14—21.

Gedanken und Bemerkungen.

1. Baur, Christentum und Schule.

Recensionen.

1. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte; rec. von Rösch.
2. Zschimmer, Henke's nachgelassene Vorlesungen; rec. von Jacobi.

Inhalt der Zeitschrift für Kirchengeschichte.

Jahrgang 1877. 2. Heft.

Untersuchungen und Essays.

1. K. F. Nösgen, Der kirchliche Standpunkt Hegesipps.
2. P. Mehlhorn, Die Lehre von der menschlichen Freiheit nach Origenes' περὶ ἀρχῶν.
3. W. Gass, Zur Frage vom Ursprung des Mönchtums.
4. G. Hertzberg, Einige Bemerkungen über die Erhaltung der griechischen Nationalität durch die griechische Kirche.

Analekten.

1. Th. Zahn, Der griechische Irenäus und der ganze Hegesippus im 16. Jahrhundert.
2. A. Harnack, Zu Eusebius H. e. IV, 15, 37.
3. O. Waltz, Vorläufige Mitteilung über zwei wertvolle Handschriften der Stadtbibliothek zu Riga.
4. O. Waltz, Epistolae Reformatorum II.
5. Chr. Meyer, Aus dem Briefwechsel Melanchthons und des Markgrafen Johann von Brandenburg.

Im Verlage von **Wiegandt & Grieben** in **Berlin** ist soeben erschienen und durch jede Buchhandlung zu beziehen:

Fischer, P., Beschäftigung mit der Offenbarung St. Johannis. 75 ₰.

Kreibig, P., Die Versöhnungslehre auf Grund des christlichen Bewußtseins. 6 ℳ.

Verlag von Rudolf Besser in Gotha.

Jahrbücher für deutsche Theologie

herausgegeben von

Dr. **Dillmann** und Dr. **Dorner** in Berlin, Dr. **Ehrenfeuchter** und Dr. **Wagenmann** in Göttingen, Dr. **Landerer** und Dr. **Weizsäcker** in Tübingen.

1877. **Bd. XXII, Heft 3.**

Inhalt: **Wieseler,** Ueber den Brief des röm. Clemens an die Korinther. — **Wellhausen,** Die Composition des Hexateuchs. III. — **Wendt,** Ueber die richtige Methode der Anwendung der heiligen Schrift in der theologischen Ethik. — **Krenkel,** Zur Erklärung des Namens Mephistopheles.

Anzeige neuer Schriften.

Verlag von **Ferdinand Enke** in Stuttgart.

Soeben erschien und ist durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Die

Geschichte der Quellen und Literatur

des Canonischen Rechts

von Gratian bis auf die Gegenwart.

Von

Dr. Joh. Friedr. von Schulte,

Geheimem Justizrath und Professor der Rechte in Bonn.

Drei Bände.

Zweiter Band.

ie Geschichte der Quellen und Literatur von Papst Gregor IX. bis zum Concil von Trient.

gr. 8. Preis 20 Mark.

Neuer Verlag von **Breitkopf und Härtel** in Leipzig.

Kirchengeschichte.

Lehrbuch

zunächst für akademische Vorlesungen

von **Dr. Karl Aug. Hase.**

Zehnte verbesserte Anflage. gr. 8. n. ℳ 10.

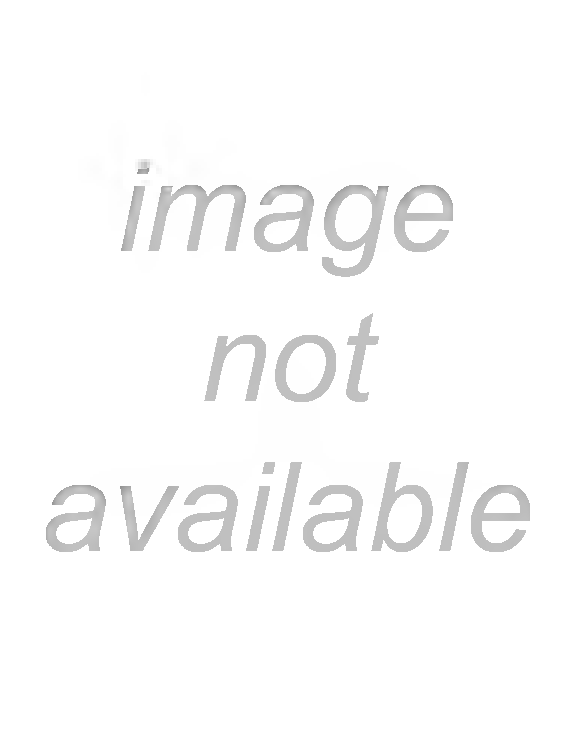


image
not
available

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. Gust. Baur
herausgegeben
von
D. E. Riehm und D. J. Köstlin.

Jahrgang 1878, zweites Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1878.

Abhandlungen.

1.

Kritische Studien zur Symbolik

im Anschluß an einige neuere Werke.[1])

Von

Lic. Ferdinand Kattenbusch,
Privatdocenten an der Universität Göttingen.

Zweiter Artikel.

2. Gehen wir nunmehr zu den abendländischen Kirchen über, so betreten wir ein Gebiet, welches uns zum voraus bekannter und heimischer ist, als das soeben verlassene. Eine Andeutung wird daher oft genügen, um mindestens die äußere Gestalt der einzelnen Lehren uns vorzuführen. Allerdings die Gründe der einzelnen Lehren, ihr Zusammenhang als Ganzes, sind noch ziemlich ebenso wenig geläufig, wie bei der griechischen Kirche.

Leider ist das eigens der römischen Kirche gewidmete Werk von Joh. Delitzsch, von dem wir zunächst ausgehen, nicht über den ersten Theil, welcher das „Grunddogma des Romanismus", seine Lehre von der Kirche, behandelt, hinausgekommen. Der noch in jugendlichem Alter stehende Verfasser ist schon ein Jahr nach Vollendung dieses Bandes, nachdem er noch die Symbolik seines Lehrers Oehler druckfertig gestellt hatte, aus diesem Leben abbe-

[1]) Vgl. Heft I, S. 94 dieses Jahrganges.

rufen worden. Er starb am 3. Februar 1876 in Rapallo bei Genua, wohin er kurz vorher, vergeblich im Süden Genesung hoffend, geeilt war. Möge denn sein Werk, an welches er, wie er selbst im Vorworte berichtet, seine ganze Kraft und Begeisterung gesetzt hat, auch in seiner unfertigen Gestalt seinen Namen unter uns bewahren. Denn nächst dem Hase'schen „Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche", mit dem er sich freilich in keiner Weise messen kann, bietet es allerdings die werthvollste Darstellung des Katholicismus, welche die neuere protestantische Theologie geleistet hat.

Delitzsch hat sein Werk nicht eine Polemik gegen die römische Kirche nennen mögen. Denn seine nächste Tendenz war die, das römische Lehrsystem gründlicher, als bisher geschehen, darzustellen. Aber die directe (leider nicht selten zu wenig maßvolle) Polemik nimmt doch einen breiten Raum in diesem Werke ein. Freilich tritt sie immer erst ein auf Grund einer eingehenden geschichtlichen Erörterung über den Sinn und die Herkunft der römischen Dogmen. Doch fehlt dem Verfasser der eigentlich historische Blick. Es ist ungerecht, die römische Kirche immer nur mit der protestantischen zu vergleichen. Auch darf die geschichtliche Ableitung der katholischen Anschauungen nicht so äußerlich geschehen, wie es bei Delitzsch doch mehr oder minder der Fall ist. Das schließt nicht aus, daß wir das Werk als ein höchst instructives, vielfach interessantes bezeichnen. Die Quellen, aus welchen das Werk die normative Gestalt der römischen Lehre erhebt, sind in erster Linie die officiellen kirchlichen Lehrentscheidungen. In zweiter Linie werden aber auch ausgiebig benutzt die orthodoxen dogmatischen Werke des Mittelalters (besonders des Thomas von Aquino) und der neueren Zeit (besonders Bellarmins, aber auch neuester Theologen, z. B. Klees, Conr. Martins, Perrones).

Eine zusammenfassende Charakteristik des Romanismus hatte sich Delitzsch für den Schluß seines Werkes vorbehalten. So werden wir denn nach der Quellenschau kurzerhand in die Einzelheiten des Systems selbst eingeführt. Und zwar gilt also der ganze vorliegende Band der Lehre von der Kirche. Das erste Lehrstück handelt vom „Wesen und von den Eigenschaften der Kirche". Die

Idee der Kirche deckt sich nach römischer Anschauung mit der äußern Kirche. Das nächste Merkmal derselben ist, daß sie einen Rechtsorganismus darstellt. Sie ist ihrem Wesen nach „so sichtbar und greifbar wie das Königreich Frankreich oder die Republik Venedig". Ihre Mitgliedschaft ist in erster Linie von äußeren Bedingungen abhängig: von dem äußeren Bekennen des römischen Glaubens und von der Theilnahme an den Sacramenten. Delitzsch zeigt nun, wie im römischen Kirchenbegriff alle die Eigenschaften, die der Kirche nach dem Glaubensbekenntnis zukommen, materialisirt sind. Die Einheit der Kirche besteht in der äußerlichen Einheit der Lehre, des Cultus, der Verfassung, speciell der Einheit des Oberhauptes, dem Papste als dem Vicar Christi. Die Heiligkeit ist eine objective, sachliche, bestehend wesentlich in den Vorzügen der äußeren Heilsanstalt: in dem Besitze der wahren Glaubensformeln, der echten Sacramente. Die Katholicität, welche empirisch aufgezeigt werden soll, ist natürlich schwer im Gedränge mit den Thatsachen. Die Apostolicität wieder besteht in dem mechanischen Zusammenhange der gegenwärtigen Hierarchie mit den Aposteln vermöge ununterbrochener Handauflegung. Delitzsch schließt mit der Darlegung der Lehre von der Infallibilität und der Exclusivität der Kirche.

Das zweite Lehrstück handelt von der „Repräsentation der Kirche oder der Hierarchie". Jedoch was hier römische Lehre ist, braucht in seinen Grundzügen, die jedermann bekannt sind, nicht recapitulirt zu werden. Delitzsch hat dieses Lehrstück größtentheils, nämlich die zweite Abtheilung: über die Gegensätze des Episkopal- und des Curialsystems, mit besonderem Fleiße ausgeführt. Das mag hervorgehoben werden, wenn ich hinzufüge, daß eine andere Parthie ziemlich ungenügend ausgefallen ist. Zum Schlusse dieses Lehrstücks nämlich kommt Delitzsch auf „die Kirche der Hierarchie im Verhältnis zum Staate". Aber gerade dieser Lehre hätte ein eigenes Lehrstück gebürt. Daß Delitzsch dieselbe im Gegentheil einigermaßen anhangsweise behandelt, zeigt, daß er ihre Bedeutsamkeit im Zusammenhange des katholischen Systems nicht voll erkannt hat. Auch ist die geschichtliche Orientirung hier nicht zulänglich. Man erfährt nur das mehr oder minder Geläufige. Die Fülle von Literatur über die Lehre vom Verhältnisse der Kirche zum Staate,

welche das Mittelalter hervorgebracht hat, kommt durchaus nicht zu ihrem Rechte und doch lagen hier bereits vorzügliche Vorarbeiten vor [1]). Es wäre hier auch am Orte gewesen, da ja die Beurtheilung der römischen Lehre von Delitzsch im allgemeinen reichlich eingeflochten wird, die römische Anschauung eingehender auf ihren Werth zu prüfen und zwar sowol nachseiten ihrer wissenschaftlichen Zulänglichkeit, als nachseiten ihrer geschichtlichen Wirksamkeit.

Das dritte Lehrstück, womit der Band schließt, gilt der „Lehre von den Erkenntnisquellen der kirchlichen Wahrheit". Der Inhalt desselben ist kurz und genügend zu charakterisiren mit des Verfassers eigenen Schlußworten: „Apostolische Schrift und apostolische Tradition — so lautete im Anfange dieses Lehrstücks das Feldgeschrei des Romanismus gegenüber dem protestantischen Schriftprincip. Im Verlauf unserer Untersuchung trat an die Stelle der apostolischen Tradition die Machtfülle der Kirche des Papstes. Aber alsbald sahen wir auch die Autorität der Schrift von der Machtfülle der Kirche verschlungen werden; denn zu dieser Machtfülle gehörte auch die Vollmacht, der Schrift nicht nur eine neue authentische Form zu geben, sondern auch die in ihr enthaltenen Anordnungen und Lehren Christi und der Apostel abzuändern und umzugestalten. So steht die römische Kirche der evangelischen Schriftkirche in Wahrheit nicht als die Traditionskirche, sondern als die Papstkirche gegenüber." —

Ueber Oehlers Darstellung des römischen Lehrsystems kann nun so referirt werden, daß wir auf diese Weise eine Ergänzung des Bisherigen erhalten, ohne Wiederholungen zu machen. Nämlich Oehler und Delitzsch haben die allgemeine Vertheilung des römischen Lehrstoffes gemein. Beide beginnen mit der „Lehre von der Kirche", um alsdann überzuleiten zu den „Lehren der Kirche". So weit

---

1) Vielleicht kam Riezler, Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Baiers (1874) zu spät, um noch von Delitzsch benutzt zu werden. Aber wenigstens die Nachweise in Friedbergs Aufsatz: „Die mittelalterlichen Lehren über das Verhältnis von Staat und Kirche", Zeitschrift für Kirchenrecht 1869, S. 69 ff. waren zu berücksichtigen. Vgl. jetzt auch Tschackert, Peter von Ailli, besonders S. 16—46 (1877).

die Gemeinsamkeit des Stoffes reicht, ist aber auch im wesentlichen Gemeinsamkeit der Auffassung vorhanden und, so wird eine Ergänzung der Delitzsch'schen Darstellung durch die Oehler'sche nicht Disparates verknüpfen. Oehlers Werk als Ganzes ist so angelegt, daß die alte Methode der Vergleichung der verschiedenen kirchlichen Systeme nach der Reihenfolge der einzelnen loci innegehalten wird. Das römische Lehrsystem kommt dabei am ehesten zu seinem Rechte, indem Oehler „aus mehreren Gründen" es für das Angemessenste hielt, das Schema dieses Systems dem Ganzen zu Grunde zu legen. In so fern ist es auch am zweckmäßigsten, Oehlers Werk gerade beim Katholicismus zur Charakteristik heranzuziehen.

Die „Lehren der Kirche" beginnen bei Oehler mit der „Theologie". Aber hier begegnen wir merkwürdigerweise im ersten Kapitel den Anweisungen über „die Anbetung Gottes und den Heiligen-, Reliquien- und Bildercultus". Im zweiten kommt Oehler dann auf die „ökumenische Trinitätslehre und ihre Gegensätze", wobei er jedoch hinsichtlich des Katholicismus in specie nur seine Differenz mit der griechischen Kirche in der Formel constatirt. Oehlers Art ist es durchweg, die einzelnen Lehren nur zu beschreiben und aneinanderzureihen. Dabei entwickelt er gewöhnlich eine hohe Akribie, und für jeden, auch denjenigen, welcher die allgemeine Methode Oehlers durchaus misbilligt, wird auf diese Weise sein Werk bleibenden Werth als Repertorium haben. Aber zum Verständnis der einzelnen Lehren, zur Erkenntnis ihrer Entstehung und ihres Zusammenhanges unter einander, vor allem zur Einsicht in ihren Werth verhilft er uns selten und nirgends genügend. Oehler stellt an die Spitze seiner ganzen Ausführungen (nach der Einleitung, welche die methodologischen Fragen behandelt) eine Erörterung über den „ökumenischen Katholicismus und seine Symbole" und bemerkt da zur richtigen Beurtheilung der Uebereinstimmung aller Confessionen über die Symbole der ersten fünf Jahrhunderte: si duo profitentur idem non est idem. Aber er hat diesen warlich richtigen Gedanken im einzelnen nicht praktisch zu machen gewußt. In wie fern hat die nicänische Trinitätslehre für das Abendland, auch für den Katholicismus, einen andern Werth wie für das Morgenland?

Im weiteren treffen wir zunächst als zweite Abtheilung die „Anthropologie", die Lehre vom Urstande, von der Sünde. Die Darstellung ist hier durchweg richtig. Freilich der Gegensatz, der zwischen Katholicismus und Protestantismus hier obwaltet, ist seinem Grunde nach nicht erkannt und demgemäß nicht präcis formulirt. Er ist der, daß katholischerseits die Betrachtung eine empirische, protestantischerseits eine religiöse ist. Daraus sind die Abweichungen im einzelnen sofort begreiflich. Doch darauf will ich nicht näher eingehen.

Die dritte Abtheilung ist der „Soteriologie" gewidmet. Die „Lehre von der Person und den Ständen Christi" kann übergangen werden, da als specifisch katholisch es hier nichts zu beschreiben gibt. Sofort führt Oehler uns zur „Lehre vom Werke Christi", welche nach dem Schema des dreifachen Amtes abgehandelt wird. Erwähnen wir nur das über das „hohepriesterliche Amt Christi" Beigebrachte. Nach Darlegung der Anselm'schen Satisfactionstheorie erwähnt Oehler die thomistische und skotistische Auffassung. Wenn Thomas die satisfactio nicht für simpliciter necessaria erklärte, sondern nur für den schicklichsten und zweckmäßigsten Weg zur Erlösung der Menschheit, übrigens aber die vollkommene Zulänglichkeit der Genugthuung Christi annahm, so bildete Duns Skotus vollends die sogenannte Acceptationstheorie aus. Das Tridentinum umging die Frage nach der Nothwendigkeit und begrifflichen Zulänglichkeit des Werkes Christi zum Zwecke der satisfactio thunlichst. Aber in wie fern ist die ganze Lehre vom Werke Christi für den Katholicismus charakteristisch? Und welchen Werth hat ein so kurzes Referat, wie Oehler hier bietet? Auf diesem Punkte machen Oehlers Mittheilungen besonders lebhaft den Eindruck von Notizen.

Kommen wir auf die Lehre „von der Aneignung des Heils", so treten wir in die Fragen ein, die uns Protestanten gewöhnlich am meisten interessiren in dem katholischen System. Es handelt sich zunächst um die Frage nach der „göttlichen Vorherbestimmung und dem Verhältnis der göttlichen Gnade zur menschlichen Freiheit". Das Tridentinum befand sich hier in Verlegenheit. Einerseits sollte die den Augustinismus erneuernde protestantische Lehre ver-

urtheilt, anderseits der Widerspruch, in den man sich dadurch mit mit dem „heiligen" Augustin setzte, verhüllt werden. Zugleich galt es hindurchzusteuern zwischen der strengeren Theorie der thomistischen Dominicaner und der laxeren der skotistischen Franziscaner. Thomas von Aquino hatte gelehrt: ohne Gnade gibt es in keiner Weise eine Erkenntnis, ein Wollen oder Thun des Guten, eine Liebe zu Gott; auch schon die Vorbereitung zum Empfange des Geschenkes der gratia habitualis ist ein auxilium gratuitum Dei interius animum moventis. Der Skotismus aber lehrte, daß der Wille des Menschen sich ohne Gnade zur justificatio disponiren könne. Das Tridentinum trifft die Entscheidung, daß der Mensch allerdings nicht ohne die Gnade zur justificatio gelangt, betont aber daneben, daß die Gnade den Willen nur anzuregen und zu unterstützen brauche, daß also der Wille die justificatio mitbegründender Factor sei. Zu diesem Kapitel ist katholischerseits monirt worden, daß auch die skotistischen Theologen nur von einer spontanen Präparation auf die gratia prima oder fidei, nicht die gratia secunda oder justificationis reden [1]).

Aber was ist denn die Rechtfertigung? Das Tridentinum erläutert dieselbe als translatio ab eo statu, in quo nascitur filius primi Adae in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam. In so fern aber ist sie non sola peccatorum remissio sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde homo ex injusto fit justus. „Hierin concentrirt sich der Gegensatz gegen die evangelische Lehre. Die Rechtfertigung

[1]) Vgl. Knittel: „Studien über die Grundfragen der Symbolik", Theologische Quartalschrift 1876, S. 643. Freilich hat jene Schulunterscheidung sachlich nicht viel auf sich. Oehler berichtet nur zu summarisch. In dem Bestreben, möglichst viel Detail zu bieten, kommt er gelegentlich ins Gedränge mit dem Raume und der Zeit. Man bedenke, daß wir seine Vorlesungen vor uns haben. Vielleicht hätte er gut gethan, einiges gar nicht zu berühren, wenn es zu weitläufig war, es ganz klar darzulegen. — Auf Knittels sehr respectable, in mancher Beziehung beherzigenswerthe Arbeit mache ich gerne aufmerksam. Da sie jedoch die Methode der Vergleichung befolgt, die, wie ich sogleich zeigen werde, unbrauchbar ist, gehe ich diesmal nicht näher auf sie ein.

ist hienach allerdings auch Sündenvergebung, aber diese ist nur ein nebenhergehendes Moment. Der Vorgang, der nach evangelischer Anschauung über Leben und Seligkeit entscheidet, wird in der römischen Kirche in den Hintergrund gedrängt. Wesentlich ist die Rechtfertigung nicht ein lossprechender und zurechnender, sondern ein mittheilender Act, nämlich die Heiligung und Erneuerung des Menschen selbst."

Nach der allgemeinen Methode, welche Oehler befolgt, ist diese Vergleichung der römischen Justificationslehre mit der protestantischen selbstverständlich. Da uns nun hier am geläufigsten ist, uns mit den Katholiken zu messen, und da es hier nach alter Tradition am berechtigtsten erscheint, die katholische und protestantische Lehre direct zu confrontiren, so mag dieser Fall statt aller benutzt werden, um zu zeigen, wie unzulänglich diese Localmethode für das Geschäft der Vergleichung in der Symbolik ist.

Wenn zwei gleichnamige Lehren in zwei Confessionen unmittelbar mit einander verglichen werden sollen, so muß doch vorausgesetzt werden, daß beiderseits dasselbe Problem gelöst werden soll. Denn Mittel können nur im Vergleich mit dem Zwecke, dem sie dienen, richtig beurtheilt werden und nur wenn beidemale derselbe Zweck erreicht werden soll, kann man verschiedenartige Mittel an einander messen und mit einander vergleichen. Nun aber ist unter dem Titel der justificatio auf protestantischer und auf katholischer Seite ein ganz anderes Problem vorhanden. Die Beachtung der praktischen Verwendung der Lehre von der justificatio ergibt, daß diese Lehre bei den Reformatoren zunächst Antwort gibt auf die Frage, wie der in der Kirche stehende und also durch den heiligen Geist zu guten Werken befähigte und auf die Hervorbringung guter Werke thatsächlich gerichtete Gläubige im Stande sei, die Unvollkommenheit seiner irdischen Leistungen nicht als Bedrohung seines Heils empfinden zu müssen. Die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben oder von der Vergebung der Sünde hat also den Sinn, dem Bekehrten seine Heilsfreudigkeit gegenüber der sich noch regenden Sünde zu sichern, dem Gläubigen klar zu machen, wie er als Sünder dennoch Gemeinschaft mit Gott haben könne. Hin-

gegen belegen schon die oben nach Oehler ausgehobenen Stellen des Tridentinums, daß die katholische Lehre das ganz andere Problem bezeichnet, wie der Sünder zu einem factisch Gerechten werde, wie die Wiedergeburt des Sünders, die renovatio, zu Stande komme. Natürlich ist diese Frage auch ein Problem für den Protestantismus. Aber eben unter einem andern Titel und neben der Lehre von der Rechtfertigung, nämlich unter dem Titel der Heiligung. Und auch der Katholicismus kennt irgend wie das Problem, welches für den Protestantismus durch die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben gelöst ist, nämlich unter dem Titel des Bußsacraments, welches in der Absolution sein Ziel hat. Also erhielten wir für die Vergleichung des römischen und des evangelischen Lehrbegriffes nach der Localmethode als Correlata zunächst die römische Lehre von der Rechtfertigung und die protestantische Lehre von der Heiligung (resp. der Buße im Sinne der ersten der 95 Thesen), wiederum die protestantische Rechtfertigungslehre und die römische Lehre von der Buße [1]).

Indes ich habe nun folgendem Einwande zu begegnen. In so fern protestantischerseits die Rechtfertigungslehre nicht nur Antwort bietet auf die oben bezeichnete specielle Frage, sondern überhaupt auf die Frage, auf welchen Grund hin der Mensch Geltung vor Gott erlange, so tritt sie allerdings doch in eine relative Analogie mit der katholischen Justificationstheorie. Nämlich katholisch ist es, zu behaupten, daß die guten Werke als „Verdienste" der Grund der göttlichen Gnade und unserer Gemeinschaft mit Gott seien. Dagegen ist es protestantische Lehre, daß die guten Werke, unbeschadet ihrer Nothwendigkeit, niemals diese Bedeutung haben. Vorausgesetzt, daß einer vollkommen alles erfüllt, was göttlicher Wille in Bezug auf ihn ist, so würde seine Sündlosigkeit doch nicht der Grund seiner Geltung vor Gott sein. Vielmehr würde der Grund derselben auch für ihn nur die Gnade und Liebe Gottes sein, die in Christo offenbar ist und welche unter der Voraussetzung von Sünde sich als Vergebungswille darstellt. Es sind

[1]) Daß dieses die richtige Zusammenordnung sei, hat Ritschl bereits festgestellt (Rechtfertigung und Versöhnung I, 126 ff. 144 ff.).

schon im Reformationszeitalter Zweifel über diesen allgemeinen Sinn der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben (an die Liebe Gottes) entstanden, und Luther selbst ist daran nicht unschuldig. Es sind Stimmen laut geworden, welche meinten, der letzte Grund der Gemeinschaft des Menschen mit Gott sei die sittliche Lebensleistung des Menschen, nur daß protestantischerseits, wie billig, die Fähigkeit zu guten Werken allein von der Gnade Gottes, welche dem Glauben den heiligen Geist verleihe, hergeleitet werde. Melanchthon hat Anlaß gehabt, dem gegenüber selbst Brenz erst richtig über den Sinn der Lehre der Rechtfertigung aus dem Glauben zu instruiren [1]). Der Sinn dieser Lehre ist eben, daß das ganze Verhältnis des Menschen zu Gott gegründet sei nicht in seinen Leistungen, sondern in Gottes ewiger Liebe. Hier also tritt (bei sachlichem Gegensatze) eine formale Analogie zwischen der protestantischen und der katholischen Justificationslehre zu Tage. Indes auch so dürfen diese beiden Lehren doch nicht einfach nebeneinandergestellt und mit einander verglichen werden. Nämlich es ist nun daran zu erinnern, daß die katholische Lehre von der Möglichkeit und Nothwendigkeit von Verdiensten immer ein Gegengewicht hat an der Lehre von der Vermittlung alles Heiles durch die Sacramente (vgl. Trid. sessio VII), welche Gottes Liebe, Hülfe, Vergebungswillen als Anfang, Begleitung und Ende des Justificationsprocesses erscheinen lassen. Also müßte nunmehr die protestantische Rechtfertigungslehre in Vergleich gebracht werden mit der römischen Rechtfertigungs- und Sacramentenlehre. Also auch hier zeigt sich die Fehlerhaftigkeit der gewöhnlichen Localmethode.

Sollte nun einer meinen, diese Methode sei doch in so fern brauchbar, als man ja in den zu vergleichenden Systemen nicht auf die gleichen Titel zu fahnden brauche, um die gleichnamigen Lehren nebeneinanderzustellen, man brauche nur auf die gleichartigen Probleme achtzuhaben, um ihre verschiedene Lösung in Vergleich zu bringen — nun, so ist kein Streiten mehr möglich, wenn derselbe es in den Kauf nehmen will, daß bei der sachlich

---

1) Vgl. Köstlin, Luthers Theologie II, 455; Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung I, 180 ff.

angezeigten Zusammenordnung der Einzelheiten der verschiedenen Systeme immer das eine oder das andere System in disjecta membra zerschlagen werden muß. Als lebendige Größen lernte man dann jedenfalls die Kirchen nicht mehr kennen und im Vergleich mit einander beurtheilen.

Den Schluß der Oehler'schen Symbolik bildet die Vergleichung der Lehren „von den Gnadenmitteln", wobei für den Katholicismus natürlich der Hauptantheil auf die Lehre von den Sacramenten fällt. Jedoch ich bemerke hier nichts Charakteristisches und von der landläufigen Auffassung abweichendes und darf voraussetzen, daß die wesentlicheren äußeren Bestimmungen (mit denen Oehler sich begnügt) allgemein bekannt sind.

Oehlers Werk wird ohne Zweifel ein beliebtes Handbuch, besonders ein Nachschlagebuch, werden. Und es würde diese Gunst des theologischen Publicums auch vollauf verdienen. Der Herausgeber, J. Delitzsch, ist selbst mit der Methode des Buches nicht ganz einverstanden. Er deutet an, daß sie allerdings vielleicht die „lehrhafteste" sei. Unter der Voraussetzung, daß die kirchlichen Lehrsysteme alle dieselben Probleme und allemal in derselben Reihenfolge und allemal unter demselben Titel darbieten, ist dies so richtig, daß ich keine andere Methode billigen würde. Aber nachdem ich diese Voraussetzung wenigstens an einem significanten Punkte glaube widerlegt zu haben (das Weitere wird noch, ohne daß ich ausdrücklich darauf hinweise, genug andere Belege bringen), und indem ich demzufolge auch beanstanden muß, daß die Localmethode überhaupt für den allgemeinen Zweck der Symbolik „lehrhaft" sei, eigne ich mir gerne das weitere Wort des Herausgebers an, daß der Werth eines wissenschaftlichen Werkes nicht ausschließlich durch die Methode bedingt sei. Oehlers ruhiges, relativ weitherziges Urtheil über alle Confessionen bei warmem Einstehen für seine confessionell lutherische Ueberzeugung, seine Mühwaltung und Sorgfalt in der Auswahl der Quellenbelege, seine überaus reichhaltige Materialsammlung für die Einzelheiten, seine lichtvolle Darstellung — das alles soll unvergessen sein. Um so mehr wünschte ich allerdings, daß dies die letzte Symbolik im alten Stile wäre. Denn wenn sich dieser Wunsch realisiren sollte, so dürften wir der alten Methode im Hinblick

auf Oehlers Werk mit einer gewissen Versöhnung gedenken. Es sollte ihr dann, weil sie dann zum Schlusse noch einmal redlich geleistet, wozu sie fähig ist, vergessen sein, daß sie so wenig beigetragen zur Lösung der höchsten Aufgabe der Symbolik, das Verständnis der Confessionen und die Erkenntnis des Werthunterschiedes derselben zu vermitteln.

Es liegt mir nun ob, in der Kürze positiv anzudeuten, wie das Bild des Katholicismus sich gestaltet, wenn wir versuchen, seine Lehren in ihrem genetischen Zusammenhange zu erfassen. Auch hier, wie bei der griechischen Kirche, ist es die Quellenfrage, von welcher guten Theils meine Differenz mit Delitzsch und Oehler ihren Ausgang nimmt. Freilich glaube ich auch mit zweckmäßigeren Fragstellungen, wie diese beiden Theologen, an den Stoff heranzutreten und dadurch eine richtigere Vorstellung von der römischen Kirche zu gewinnen.

Ich habe (Hft. I, S. 107) bereits gelegentlich bemerkt, daß es zum Verständnis des Katholicismus nothwendig sei, auch über die Periode der Scholastik noch hinauszugehen und zwar bis auf Augustin. Es ist merkwürdig, wie zäh die traditionelle Auffassung dieses Mannes sich behauptet, wiewol alles Detail, welches über seine Ideen bekannt wird, nicht zu der landläufigen Annahme, daß er der Ahnherr der Reformation sei, stimmen will und wiewol man im einzelnen überall die Concession findet, daß er doch eigentlich recht weit entfernt gewesen sei von den Erkenntnissen der Reformatoren. Man muß sich aber entschließen, das Urtheil über seine geschichtliche Stellung viel radicaler dahin umzuändern, daß man anerkennt, daß er im wesentlichen, nämlich vermöge seiner formulirten Lehren und seiner absichtlichen kirchlichen Bestrebungen, der Vater des römischen Katholicismus ist und daß die Anknüpfungspunkte, welche die Reformatoren bei ihm fanden, nur der Zusatz in seiner Gedankenbildung sind. Wer auch nur ein wenig in den Werken der Scholastiker sich umgesehen hat, weiß, welche Rolle Augustin für diese Theologen spielt. Es steht durchaus nicht so, als ob bloß gewisse oppositionelle Theologen des Mittelalters seine

Autorität angerufen und hochgehalten hätten. Vielmehr beziehen sich alle Parteien auf ihn, und überall gilt er für eine Größe, von der man füglich nicht appelliren könne, die man für sich gewinnen müsse, wenn man nicht gerichtet erscheinen wolle. Auch Theologen, die sich so weit von seinen Anschauungen über Sünde und Gnade, Freiheit des Willens und Prädestination entfernen, wie die Nominalisten, halten doch stets darauf, mit ihm im Contact zu bleiben, sich auf ihn zu beziehen, zu behaupten, daß sie seine Ideen fortsetzten. Jede Richtung fühlt das Bedürfnis, ihre Ideen in Augustin wenigstens hineinzulesen. Schon dies dürfte uns darauf aufmerksam machen, daß das katholisch-kirchliche Lehrsystem wohl seine Wurzeln und seinen eigentlichen Boden in Augustins Theorien habe. Aber es läßt sich auch der urkundliche Beweis erbringen, daß die katholische Theologie sich nicht täuscht, wenn sie in Augustin das geistige Haupt ihrer Kirche erblickt. Der Katholicismus verwendet in der That im wesentlichen nur religiöse Motive, die von Augustin herstammen. Er ist die weltgeschichtliche Durchführung des Programms, welches dieser Kirchenvater formulirt hat. Geht man von Augustin aus, wo man die katholischen Gedanken in ihrer primitiven Gestalt und in ihrer Genesis beobachten kann, so wird man am ehesten das katholische System als Einheit begreifen lernen [1]).

Zunächst nun ist Augustin derjenige, welcher den noch jetzt gültigen römischen Kirchenbegriff durchgesetzt hat. Eine Parallele mit dem Pseudo-Areopagiten, welcher, wie wir sahen, die analoge Bedeutung für die morgenländische Kirche hat, wird uns also am leichtesten dahin führen, die Eigentümlichkeiten Augustins und den Abstand der römischen Kirche von der griechischen zu erkennen [2]).

---

1) Ich versuche im weiteren eine Ausführung und mehrfach eine Ergänzung der Andeutungen, welche Ritschl besonders in seinem schon öfter citirten Aufsatze „Zur Methode der älteren Dogmengeschichte", aber auch in seinem Werke über die „Rechtfertigung und Versöhnung" an verschiedenen Orten über Augustins geschichtliche Stellung gemacht hat.

2) Vgl. für Augustins Lehre von der Kirche H. Schmidt: „Des Augustinus Lehre von der Kirche" (Jahrbücher für deutsche Theologie 1861), — ein Aufsatz, der freilich nur zum Theil richtig orientirt. Ferner Ritzsch, Dogmen-

In die Augen fällt, daß zunächst darin eine Uebereinstimmung zwischen Augustin und dem Areopagiten stattfindet, daß beide in der Zugehörigkeit zu der äußeren Kirche die unerläßliche Bedingung alles Heiles sehen. Auch für Augustin gilt das extra ecclesiam nulla salus für die anstaltliche, bischöflich verfaßte Kirche, ja dieser Satz ist geradezu der Mittelpunkt seiner ganzen Theologie. Indes tritt nun der fundamentale Gegensatz beider Kirchenväter zu Tage, wenn wir auf die Anschauung von dem Zwecke der Kirche achthaben. Ist nämlich für Dionys die „irdische Hierarchie" nichts anderes als der Organismus derjenigen mystischen, göttlich physischen Kräfte, die geeignet sind, die Menschen mit immer höherem, wahrerem Sein bis zur Einigung mit Gott zu erfüllen; haben für ihn die kirchlichen Mysterien eben den Sinn, das essentielle göttliche Leben durch die mit reinerem, höherem Sein erfüllten Hierarchen überzuleiten in die niedrige Menge, — so ist hingegen die Kirche für Augustin der Organismus der göttlich sittlichen Kräfte, so hat für ihn die Kirche die ganz andere Aufgabe, unseren Willen mit göttlicher Kraft zu erfüllen und ihn mit Lust zum Guten auszurüsten. Ich brauche mich für diese Anschauung Augustins nur auf sein Hauptwerk De civitate Dei zu beziehen. Schmidt hat dieses Werk, welches doch das wesentlichste Document der Theologie unseres Kirchenvaters ist, merkwürdigerweise fast gar nicht berücksichtigt. Eben darum wol hat er kein Auge dafür gehabt, daß in der Bestimmung des Zweckes der Kirche die bedeutsamste Eigentümlichkeit des Augustin'schen Kirchenbegriffes zu sehen ist. In jenem Werke ist es ja unverkennbar, daß die Kirche darin ihr unterschiedliches Wesen hat, daß sie der Organismus des Guten ist. Was anders ist der Gegensatz des Gottesreiches und des Weltreiches als der des Gehorsams gegen Gott und sein Gesetz und der Sünde, der Auflehnung gegen die göttliche Weltordnung?

Es bedarf nun bloß einer kurzen Ueberlegung, um zu erkennen, daß die römische Kirche in der That die Hüterin der Augustin'schen Anschauung von dem Zwecke der Kirche ist und eben damit eine

---

geschichte § 26, 3 (S. 239 ff.). Bei letzterem vergleiche auch das Nöthige über die Vorläufer der Augustin'schen Ideen.

höhere Stufe darſtellt, als die griechiſche. Das Weitere wird zeigen, wie der geſamte Zuſchnitt des römiſchen Lehrſyſtems bemeſſen iſt nach dieſer Grundauffaſſung. Hier will ich nur daran erinnern, wie die geſchichtliche Wirkſamkeit dieſer Kirche unter den Völkern, in denen ſie Wurzel gefaßt hat, ein ſtetiger Beleg dafür iſt, daß ſie die Erbin und Pflegerin des Auguſtin'ſchen Geiſtes geworden. Wenn die griechiſche Kirche kaum etwas beigetragen hat zur ſittlichen Entwicklung der Völker, die ihr anhängen, ſo iſt im Gegentheil die römiſche in ihrer Art eine treue Lehrmeiſterin der ihr ergebenen Völker in dieſer Hinſicht geweſen. Die griechiſche Kirche hat ſich einfach gefügt und angeſchmiegt an die überkommenen Formen des Staats- und Volkslebens. Schließlich hat ſie dieſelben gar direct geheiligt und damit an ihrem Theile noch eigens verhindert, daß die Völker des Orients neue Ideale aufnehmen, neue Aufgaben ergreifen. Ein ganz anderes, erhebenderes Bild zeigt da die römiſche Kirche. Mit kühner Entſchloſſenheit hat ſie neue Maßſtäbe, neue Ideale aufgeſtellt und durchgeführt. Welch weitgreifenden Einfluß hat ſie — nicht zufällig, ſondern in bewußtem Streben und Ringen — gewonnen auf die Geſtaltung der Rechtsverhältniſſe, auf die Entwicklung der Sitten, auf die Vorſtellungen von den ſocialen und politiſchen Aufgaben der Völker! In der That iſt ſie es geweſen, welche eine neue Cultur heraufgeführt hat, als die antike in den Stürmen der Völkerwanderung zuſammengeſunken war. Wenn ſie auch im einzelnen ſich oft genug hat bereit finden laſſen, die hergebrachten Lebensformen zu ſanctioniren, — im großen hat ſie ſtets aufrecht erhalten, daß das Chriſtentum ein neues Leben fordere, daß die chriſtlichen Ideen das geſamte Leben der Völker durchdringen und umgeſtalten ſollten. So iſt denn auch die Cultur der unter ihrer Erziehung gebildeten Völker eine eigenartige, eben eine chriſtliche. Wir dürfen hier davon abſehen, daß ihre Ideen über das Weſen der chriſtlichen Sittlichkeit nicht die correcten, vollkommenen waren. Es waren doch ſittliche Gedanken, die ſie den Völkern eingepflanzt hat. Die Forderung der Liebe als des höchſten Gebotes hat ſie doch unverlöſchlich eingeſchrieben in das Bewußtſein der chriſtlichen Nationen. Nicht als ob dieſer Gedanke den orientaliſchen chriſtlichen Völkern unbekannt wäre; aber lebengeſtaltend iſt er erſt im Abendlande geworden.

Es ist bezeichnend für die römische Kirche, daß ihre Geschichte eine ununterbrochene Reihe von Reformationsversuchen aufweist. Das stetige Verlangen nach einer Reformation, welches durch das Mittelalter hindurchgeht, es ist ja gewiß einerseits ein Zeichen, wie wenig ideal die Zustände in der Kirche waren; — aber ist es nicht zugleich ein Zeichen des Sinnes, den die Kirche den Völkern eingepflanzt hatte? Es ist doch nicht der schlimmste Zustand, wenn die Völker noch die Unzulänglichkeit ihrer sittlichen Verfassung erkennen. Die Zustände der griechischen Kirche waren bekanntlich nicht besser, als die der abendländischen. Doch geht die Unzufriedenheit und das Verlangen nach einer Besserung nur durch die letztere! Ist das Mönchtum das Ideal der römischen Kirche, so ist es doch sehr zu beachten, daß es immer wieder nach neuen Grundsätzen geregelt und erneuert wird. Das griechische Mönchtum hat immer noch die gleiche alte Regel des Basilius! Und ist nicht auch das ein Zeichen der verschiedenen Art der römischen und der griechischen Kirche, daß in letzterer das Mönchtum einfach neben dem bürgerlichen Christentum steht, während in ersterer seit Franciscus von Assisi in der Institution der Tertiarier der Versuch gemacht wird, das Leben der Christenheit im möglichst weiten Umfange dem Ideal anzunähern? Auch heute noch will die römische Kirche in ihrer Art nichts anderes sein, als die Stifterin und Leiterin des sittlichen Lebens. Daß sie, seit der Protestantismus vorhanden ist, der vollkommenen christlichen Sittlichkeit zum Theil nur hemmend entgegentritt, daß sie im einzelnen vielfach sogar im directen Gegensatz steht zu den wahrhaft christlichen Forderungen, das werden wir nicht leugnen. Doch darf uns das auch nicht den Blick dafür trüben, daß sie ihrer Absicht nach doch das christliche Sittengesetz hochhält und durchzusetzen strebt. Das ist noch immer der Geist Augustins, der in ihr wirksam ist!

Wenn nun schon gesagt ist, daß Augustin als die Kirche, außerhalb deren alle Tugenden nur glänzende Laster sind, nichts anderes denkt, als die hierarchisch verfaßte, anstaltliche Kirche, so ist ja kein Wort darüber zu verlieren, daß der Katholicismus diese Idee als eine unveräußerliche immerdar festgehalten hat. Auch der Katholicismus bezeichnet die Kirche als communio sanctorum. Indes

zeigen doch die Bestimmungen des römischen Katechismus über die Stellung der Bösen in der Kirche und noch deutlicher Bellarmins berühmte Ausführungen, daß jene Bezeichnung im Katholicismus anders gemeint ist, als im Protestantismus. Wir können in der Kürze vielleicht sagen, für den Katholicismus sei der Ausdruck communio sanctorum die Bezeichnung des Ideals, für den Protestantismus hingegen die Bezeichnung des Begriffes der Kirche. Der Begriff der Kirche ist im Katholicismus der, daß sie der hierarchische Rechtsverband ist. Dieser Rechtsverband ist nach protestantischer Anschauung nur eine und nicht die wesentlichste Form der Kirche. Wollen wir nun aber die römische Anschauung von der Kirche im Unterschiede von der griechischen angeben, so haben wir die römische Kirche als einen Staat, speciell als den theokratischen Universalstaat zu bezeichnen. Augustins Bezeichnung der Kirche als civitas Dei ist also eine sehr glückliche und significante. Es entspricht nun dieser Anschauung, daß als das Mittel, wodurch die Kirche ihren Zweck an den Menschen zu erreichen denkt, nicht blos, wie in der griechischen Kirche, die Sacramente genannt werden, sondern vor allem auch das Regiment. Ja auf dieses letztere, welches in der griechischen Kirche ganz zurücktritt, fällt nach katholischer Anschauung ein solches Gewicht, daß Augustin als die eigentliche Ketzerei die Trennung von dem legitimum regimen pastorum ansieht. Wie sehr seither der Katholicismus das Regiment der Kirche stets als constitutives Merkmal derselben hochgehalten hat, bedarf nicht erst des Nachweises. Es sei nur dies eine bemerkt, daß, wenn als die Bedingung der Zugehörigkeit zur Kirche z. B. von Bellarmin die professio fidei und die communio sacramentorum genannt wird, hinsichtlich der ersteren nur nöthig ist, auf die überall anzutreffenden Erläuterungen des Begriffes der fides zu achten, um zu erkennen, daß dieselbe nichts anderes bedeutet als den Gehorsam gegen die Kirche, mögen nun ihre Satzungen theoretischer oder praktischer, religiöser oder moralischer Natur sein.

Indem die römische Kirche sich selbst als einen Staat erfaßt, so ist es selbstverständlich, daß sie ihre Kräfte als in den Händen des Klerus, der Beamtenschaft, ruhend ansieht. Es brauchte daher

an sich kaum notirt zu werden, daß in der That auch diese Vorstellung von Augustin deutlich hineingezeichnet worden in das Bild von der Kirche, welches er entworfen. Indes ist die Lehre vom Klerus, wie sie des näheren im Katholicismus ausgebildet ist, doch nicht nothwendig gegeben gewesen mit der Vorstellung von der Kirche als einem Staate, und darüber wird ein kurzes Wort zu sagen sein. Nämlich diese Vorstellung läßt zunächst noch die doppelte Möglichkeit offen, daß man die Beamtenschaft als Ausschuß des Volkes betrachtet, so daß der begriffliche Besitzer der Kräfte und Mittel des Staates doch das Volk bleibt — oder anderseits, daß man jenen Stand als den selbständigen Besitzer der staatbildenden Mittel und somit als den producirenden *Grund* des Staates ansieht. Es ist offenbar, daß diese letztere Vorstellung die in der katholischen Kirche je länger je mehr herrschend gewordene ist. Der Klerus steht über der Gemeinde, aus der er nicht hervorgewachsen ist, sondern welche er durch seine Thätigkeit erst erzeugt und allein erhält. So verleiht der ordo einen eigentümlichen geistlichen Charakter, der den Priester specifisch über den Laien erhebt und unmöglich macht, daß er je wieder zum Laien werde. Ist nun hier ein Punkt im römischen Lehrsystem zu constatiren, dessen Nothwendigkeit als eine begriffliche nicht erkannt werden kann, so gilt dasselbe weiter von den Vorstellungen über die hierarchische Gliederung des Klerus. Und zwar gilt es speciell hinsichtlich des Papsttums. Es ist in der That nicht einzusehen, warum unter allen Staaten bei der Kirche allein das Regiment sich nothwendig zuspitzen sollte in der Einheit eines obersten Machthabers. Augustin hat nicht anders gedacht, als daß der Klerus seine höchste Stufe habe in dem Collegium der Bischöfe, welche alle an Dignität gleich sind. Doch ist nun hier zu bemerken, daß die Entstehung des Papsttums gerade so wie es in unserer Zeit erst durch das vaticanische Concil sanctionirt ist, wie es aber Leo der Große bereits gedacht hat und wie es sich im Laufe der Jahrhunderte immer mehr im Volksbewußtsein durchzusetzen vermocht hatte, wenn keine theoretische, so doch eine *praktische* Nothwendigkeit war. Es ist ja kein absoluter Beweis dafür zu erbringen, leuchtet indes wie von selbst ein, daß die römische Kirche als dieser immense Staat sich nimmer in ihrer

Eigenart hätte behaupten können, wenn nicht ein einziger, energischer Wille die Oberleitung übernommen hätte. Daß der Herrscher der Kirche gerade der Bischof von Rom geworden, ist bedingt durch die geschichtliche Stellung dieser Stadt, daß überhaupt ein Monarch der Kirche entstand, der allen andern Regenten derselben an Würde und Macht so überlegen ist, daß sie erst von ihm ihre Befugnisse herleiten können, war unvermeidlich, wenn die Kirche sich als eine und als ein Staat behaupten wollte. In so fern ist doch Augustin der Vater auch des Papsttums [1]).

Die Mittel der Kirche sind also das Regiment und die Sacramente. Es wird zweckmäßig sein, wenn wir die Frage nach dem eigentlichen Inhalt der Vorschriften, des Gesetzes, welches die römische Kirche ihren Gläubigen auferlegt, für einen späteren Ort aufbewahren. Hier ist aber der Ort, in der Kürze auf die Lehre von der Tradition einzugehen. Die Tradition nämlich ist neben der Schrift und in praxi über der Schrift die Quelle und der Rechtstitel für die kirchlichen Satzungen [2]). Die Entwicklung des Traditionsdogmas stellt nun einen stetigen Kampf zweier Richtungen dar. Während nämlich die einen festhalten, daß die echte Tradition bemessen werden müsse nach dem Kanon des Vincentius von Lerinum, wonach als katholisch nur gelten kann, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, so verfechten die andern die Anschauung, daß auch Neues, bisher Unbekanntes von der Kirche zum Dogma erhoben werden könne, so fern anzunehmen sei, daß eine sich als nothwendig aufdrängende Erkenntnis, die nicht als bewußte Tradition nachzuweisen sei, eine unbewußte gewesen, deren sich die Kirche in dem Augenblick entsinne, wo dieselbe für sie von Wichtigkeit werde. Diese letztere Richtung hat offenbar gegenwärtig den Sieg in der katholischen Kirche davongetragen. Wir werden

---

[1]) Ueber die Infallibilität des Papstes (an Stelle der Concilien) eigens zu reden, ist nicht nothwendig. Sie ist nur eine Specialanwendung und selbstverständliche Consequenz der allgemeinen Anschauung vom Papsttum. Vgl. über die geschichtliche Entwicklung der Lehre vom Papsttum Langen, Das Vaticanische Dogma von dem Universalepiskopat und der Unfehlbarkeit des Papstes.

[2]) Vgl. Holtzmann, Kanon und Tradition.

dies nicht zufällig finden, denn wie die andere mit ihr auch mehr in abstracto und um Specialitäten in dem factischen Bestande der von Rom sanctionirten Lehre streitet als mit vollem praktischen Ernste — denn warum hütet auch sie sich, die Codification der Tradition ein- für allemal zu versuchen? —, so ist jene kühnere Richtung ohne Zweifel diejenige, welche die richtigere Empfindung für die Interessen des Katholicismus hat. Ein lebenskräftiges Staatswesen hat eben mit dem Wechsel der Zeiten neue Bedürfnisse, muß befähigt sein, neuen Combinationen der Weltgeschichte gegenüber neue, zeitgemäße Mittel zu ergreifen. Es ist ein Zeichen der Superiorität der römischen Kirche gegenüber der griechischen, daß sie es unmöglich findet, auszuruhen auf dem stets Gleichen, von altersher bereits Bestandenen. Die griechische Kirche, welche keine ethisch-politischen Aufgaben kennt, für welche die Glaubensformeln nur als liturgisches Material in Betracht kommen, hat kein Bedürfnis, neue Erkenntnisse an's Licht zu fördern. Die römische, welche auf's directeste berührt wird durch den Wandel der allgemeinen geschichtlichen Verhältnisse, wird immer wieder dazu gedrängt, neue Formeln, neue Satzungen aufzustellen, um den Sturm der Zeiten zu beschwören. Es ist dies freilich auch ein Zeichen ihrer Inferiorität gegenüber der protestantischen Kirche. Was die griechische Kirche noch nicht nöthig hat, das hat unsere Kirche nicht mehr nöthig. Denn wenn dem Protestantismus die Kirche die societas fidei et spiritus sancti in cordibus ist, so ist ihm das Evangelium ein einheitlicher Gedanke, welcher als solcher den „Heiligen" zu jeder Zeit in gleicher Weise offenbar gewesen ist, der in seiner ganzen Fülle stets gleich nothwendig, aber in seiner Einfachheit auch stets gleich ausreichend ist, welcher ein- für allemal eingetreten ist in unser Geschlecht in dem geschichtlichen Christus.

Ueber die Sacramente im einzelnen zu handeln ist der Raum nicht vorhanden und ist auch nicht nothwendig, weil nur die allgemeinen Gedanken von principiellem Interesse sind. Das Wichtigste ist, daß sie für den Katholicismus die specifischen Mittel sind, um die göttliche Gnade an die Menschen heranzubringen. In diesem Sinne gilt das Anathema des Tridentinums gegen jeden, welcher behaupten würde, sacramenta novae legis non esse ad

salutem necessaria. Bezeichnet das Regiment der Kirche mit ſeinen theoretiſchen und praktiſchen Vorſchriften und Forderungen die Summe desjenigen, was als ſittliches Ideal durch die Kirche zu realiſiren iſt, und iſt es alſo in ſo fern unter die Mittel der Kirche zu zählen, als es der ſtets wirkſame Regulator der Vorſtellungen iſt, nach denen die Gemeinde ihre ſittlichen Aufgaben zu bemeſſen hat, ſo ſind die Sacramente die Mittel, durch welche die Kirche ihre Glieder befähigt, dieſen Aufgaben wirklich obzuliegen und ſie zu vollführen. Es iſt hier an den Satz des Tridentinums (sess. VII prooemium) zu erinnern, daß die Sacramente es ſind, per quae omnis vera justitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur. Das eigentümliche Weſen der Sacramente iſt nun, daß ſie ſinnliche Dinge ſind, welche die Gnade enthalten, die ſie bezeichnen, und denen, „welche keinen Riegel vorſchieben“, unfehlbar conferiren. Hier würde nun der Ort ſein, auf die Lehre, daß die Sacramente ex opere operato wirkten, einzugehen. Es mag jedoch nur daran erinnert werden, daß die traditionelle proteſtantiſche Vorſtellung hier, wie ſo manigfach, dem katholiſchen Lehrſyſtem wenigſtens in ſo fern Unrecht thut, als ſie, was von einer Schule gilt, der ganzen Kirche und der officiellen Lehre imputirt. Nämlich die Meinung, daß jene Lehre behaupte, die Sacramente wirkten auch bei vollkommener Gleichgültigkeit und Paſſivität die Vermittlung der Gnade, iſt zwar richtig hinſichtlich beſtimmter, auch ſehr einflußreicher Theologen des ſpäteren Mittelalters (Duns Scotus und Gabriel Biel), desgleichen wieder hinſichtlich der neueren jeſuitiſchen Theologie, indes iſt ſie nicht oder doch nur unter allerhand Einſchränkungen zutreffend hinſichtlich der eigentlich officiellen Theologen, eines Thomas von Aquino und Bellarmin. Darauf hat Steitz mit Recht aufmerkſam gemacht [1]). Gegenüber einer gewiſſen Art proteſtantiſcher Polemik mag auch noch eigens erwähnt werden, daß es doch eher ein Zeichen echten religiöſen Sinnes als des Gegentheils iſt, wenn der Katholicismus ſeine Sacramente zu ſolcher Zahl vermehrt hat, daß er mit ihnen

[1]) Art. „Sacramente“ bei Herzog; vgl. auch G. L. Hahn, Die Lehre von den Sacramenten, S. 396 ff.

das ganze Leben von der Wiege bis zum Grabe zu begleiten und zu gestalten befähigt ist. Die Fixirung gerade der Siebenzahl und die Auswahl im einzelnen ist, wie Steitz in interessanter Weise gezeigt hat, allerdings nur willkürlich und zufällig zu Stande gekommen. Indes die Erweiterung des Cyclus der Sacramente zu einem irgend wie das ganze Leben berücksichtigenden war nicht zufällig, sondern indicirt durch ein Interesse des Katholicismus, welches auch wir Protestanten nur ehren können. In wie fern immerhin eine eigentümliche Unzulänglichkeit auch der reichsten Sacramentenreihe für die religiöse Orientirung des Lebens übrig bleibt, kann ich erst später aufweisen. Hieher gehört nun noch die Bemerkung, daß die Messe als ein eigentümliches Complement der Sacramente in Betracht kommt. Verlaufen nämlich die Wirkungen der Sacramente in der Richtung auf die Menschen, so diejenigen der Messe in der Richtung auf Gott. Steitz zeigt in seinem vorzüglichen Aufsatze über die Messe [1]), wie unsicher abgegrenzt und wie unstet diese Lehre im einzelnen ist. Indes jener allgemeine Charakter ist doch der sich immer wieder Bahn brechende Grundgedanke derselben. In dem unblutigen Meßopfer erneuert die Kirche für die concreten Bedürfnisse der Gegenwart das auf Golgatha von dem Herrn in Person dargebrachte Opfer. Ist nun die Versöhnung Gottes die Grundlage aller Kräfte der Kirche und alles Heiles, so ist begreiflich, daß die Bevollmächtigung zur Vollziehung des Meßopfers das Grundattribut des Priestertums in der katholischen Kirche ist.

Es wäre für die zuletzt berührten Lehren nur möglich gewesen, zu zeigen, daß Augustin in so fern für sie mit haftbar gemacht werden kann, als er sie in unbestimmter und mehr oder minder schwankender Form, die aber zur schärferen Ausprägung nothwendig drängte, bereits präformirt hatte. Wir kommen nunmehr aber noch zu einem der wesentlichsten Züge der römischen Lehre von der Kirche, wobei wir Augustin wieder in directester Weise als den Vater der katholischen Gedankenwelt erkennen. In dem Augustin'schen Kirchenbegriff wird gewöhnlich ein Gedanke übersehen, der aber doch

[1]) In Herzogs Realencyclopädie.

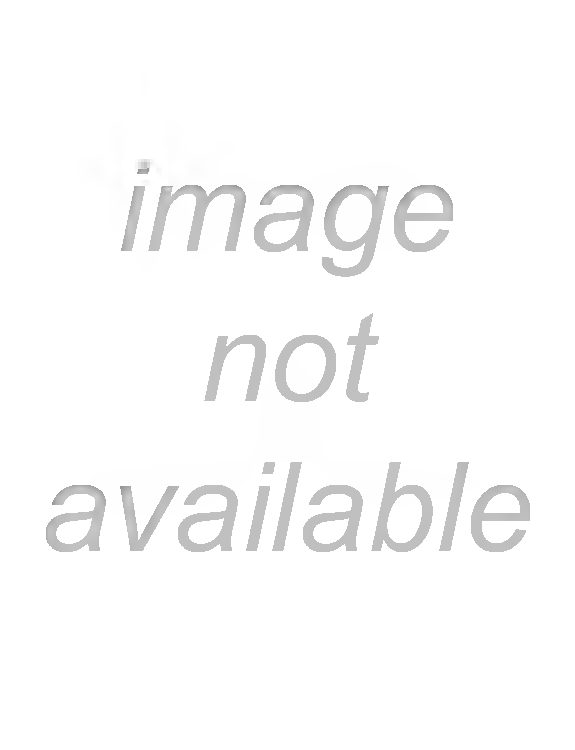


image
not
available

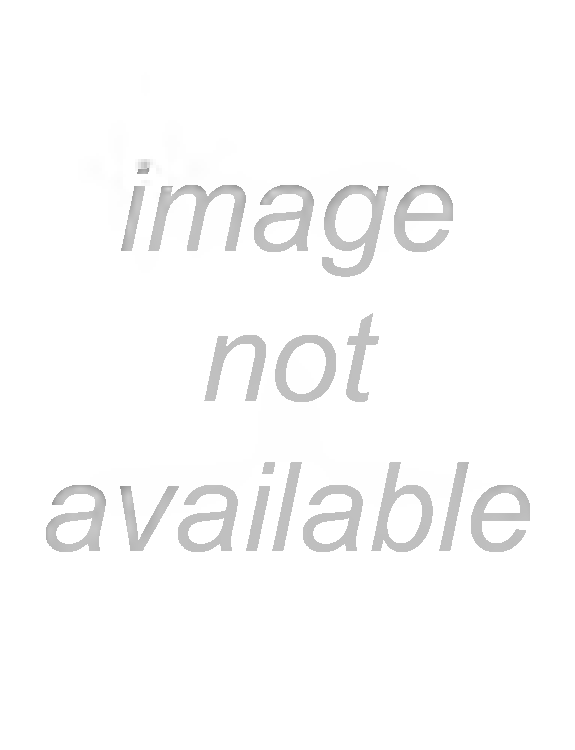


image
not
available

Kirche aus jenem Umstande nicht etwa Anlaß nehmen dürfe, den Staat seiner Wege gehen zu lassen, sondern erst recht sich seiner annehmen müsse. Indem der Staat mit seinen Machtmitteln unter den empirischen Verhältnissen sehr wohl in der Lage ist, der Kirche positiv zu nützen — Augustin denkt besonders daran, daß er die Schismatiker zwingen könnte, sich der katholischen Kirche zu fügen —, so hat Augustin ihm durchaus auch eine positive Beziehung zur Kirche gegeben. Es ist eben die, daß er ihr Trabant sein soll, der ihr und ihren Zwecken überall zur Verfügung ist, der keine Selbständigkeit erstrebt, sondern seine Normen und Gesetze von der Kirche bezieht. So hat Augustin selbst seiner zweischneidigen Formel über den Staat die Gefährlichkeit benommen, indem er keinen Zweifel gelassen, wie er sie praktisch angewendet sehen wolle. Es ist Augustins Geist, wenn die officielle römische Kirche nie gezweifelt hat, wie sie sich gegen die spiritualen, unpraktischen Parteien, die sich von dem Einflusse auf die Staaten zurückziehen möchten, verhalten müsse. Indem Augustin hier noch ganz eigens der Kirche ihre Wege gezeigt, ist es hier vielleicht am deutlichsten zu erkennen, daß er der Stifter des Katholicismus gewesen ist. —

Es war die eine Seite des katholischen Lebens, welche wir bislang im Auge gehabt haben, die katholische Anschauung von der Organisation und dem Zwecke der religiösen Gemeinschaft als solcher. Dabei ist es indes nur möglich gewesen, im allgemeinen den Charakter des Katholicismus und seine, resp. der Hierarchie Bedeutung als großen geschichtlichen Factors zu beleuchten. Wie gestaltet sich denn in der römischen Kirche die individuelle Frömmigkeit? Welches ist für die einzelnen Gläubigen das Ziel, das sie steckt? Wie charakterisiren wir die religiöse Art der in der katholischen Kirche lebenden und webenden, von ihren Ideen getragenen Personen? Die Antwort, welche wir hier erlangen, wird das Bild des katholischen Christentums vervollständigen und erst ein Gesamturtheil über seinen Werth zulassen.

Es ist nöthig, an dieser Stelle auf den Begriff des höchsten Gutes, welcher im Katholicismus gilt, zu sprechen zu kommen. Augustin ist nun auf diesem Punkte nicht so völlig von den griechischen, zu seiner Zeit noch gemeingültigen Anschauungen abgegangen,

als man angesichts seiner Anschauung von der Kirche denken sollte. Lesen wir z. B., was er De civitate Dei XIX, 4 über das höchste Gut der Christen schreibt, was seine nähere Ausführung durch die ganze Schlußausführung des Werkes über die zweite Auferstehung findet, oder was er IX, 15 über Christi Bedeutung auseinandersetzt, so könnte man denken, Athanasius oder Gregor reden zu hören. Da ist das Heil ebenso mit physischen Kategorien beschrieben, und ebenso als ein transscendentes hingestellt, wie nur bei jenen griechischen Vätern [1]). Die Kirche ist doch nur das Reich Gottes in der Fremde. Die civitas Dei in hoc temporum cursu bleibt untermischt mit Ungläubigen. Erst im letzten Gerichte wird der Weizen von der Spreu geschieden und die reine communio praedestinatorum hergestellt werden. Die Seligkeit des Jenseits aber erscheint ebenso wie bei den Griechen zunächst als die Ausrüstung mit den Kräften des physischen Lebens Gottes, und Christus ist der Träger und Vermittler solchen Lebens für die Menschheit. Aber freilich diese Anschauung hat bei Augustin ein Gegengewicht an der Anschauung von Sünde und Gnade, welche ihn den Reformatoren so verwandt hat erscheinen lassen, und an der Erkenntnis Christi als des Vermittlers der Gerechtigkeit und Heiligkeit. Und von hier aus erscheint das im Christentume gewährleistete höchste Gut der Menschheit als die immer völligere Ablegung der Sünde und die immer völligere Durchdringung unseres Willens mit dem göttlichen Willen. Von hier aus auch ergibt sich die Anschauung von dem gegenwärtigen Christenstande als der ersten Auferstehung und als des verheißungsvollen Anfanges der Seligkeit und Herrschaft mit Christo (XX, 9).

Diese doppelte Ideenreihe Augustins charakterisirt nun in so fern auch die Scholastik und überhaupt die in der römischen Kirche heimische Anschauung von dem Werthe des Christentums, als einerseits das höchste Gut, die fruitio Dei, durchaus dem Jenseits vorbehalten ist, anderseits aber doch der Werth der Person Christi nach sittlichen Maßstäben bestimmt wird. Man wird sagen müssen, daß die katholische Kirche einerseits Augustin in gewisser Weise überwunden

[1]) Nachweise über Augustins Anschauung vom Werke Christi bei A. Dorner, Augustinus, S. 170 ff.

habe, anderseits auch wieder hinter ihn zurückgegangen sei. Nämlich in so fern stellt sie einen Fortschritt über ihn hinaus dar, als sie in der Theorie bewußter die Bedeutung der Person Christi als eine sittliche verstanden hat. Was in dieser Hinsicht Augustin ausgesprochen, war doch noch mehr religiöse Intuition gewesen, als bewußte Formel. Hingegen vollzieht sich in der Scholastik theoretisch und dauernd der Umschwung von der Auffassung Christi als des Erlösers von der Endlichkeit und Vergänglichkeit, als des Herstellers der allgemeinen physischen Bedingungen eines ewigen Lebens der Menschheit mit Gott, zu der Auffassung desselben als des Versöhners Gottes und der Menschen, als des Mittlers, durch welchen die sittliche Gemeinschaft des Menschen mit Gott wiederhergestellt ist. Es wäre hier der Ort, wenn es nicht zu weit führte, zu zeigen, daß die alte nicänische Formel der Christologie für den Katholicismus in der That nicht die nämliche Bedeutung hat, wie für die griechische Kirche. Anderseits aber hat die katholische Kirche in so fern einen Rückschritt hinter Augustin gethan, als sie dessen religiöse Conception von der gegenwärtigen unmittelbaren Zugänglichkeit des höchsten Gutes, der Gemeinschaft mit Gott *als Seligkeit*, nicht festzuhalten vermocht hat. Hat sie die sinnliche Anschauung vom Wesen des höchsten Gutes bewußter zurückzustellen gewußt als Augustin, so hat sie sich doch verfangen in einem letzten Reste der altkirchlichen Vorstellung. Als Seligkeit gilt ihr das *Anschauen* Gottes, welches erst unter der Bedingung des Eintrittes in den Himmel, also nach dem Tode möglich ist. So hat sie denn die Transscendenz des höchsten Gutes um so mehr festgehalten.

Das ergibt aber für die Frömmigkeit in jener Kirche dieselben Consequenzen, wie in der griechischen. Das Bedürfnis des religiösen Menschen, in der Gegenwart schon die Seligkeit in Gott zu erfahren, das Heil wenigstens irgend wie schon hier zu kosten und zu erleben, ist unausrottbar. Und so greift denn die gläubige Gemeinde auch im Katholicismus nothwendig und mit stets wachsender Leidenschaft zu demjenigen kirchlichen Gute, welches erfahrungsmäßig unmittelbar eine Erhebung des Gemüthes über die Conflicte des Lebens verschafft, nach dem Cultus in seiner die Phantasie ergreifenden Macht. Ausdrücklich lehrt ja auch der Katholicismus

in den Sacramenten eine Berührung des Menschen mit Gott erkennen. Stürzt sich aber die Menge mit ihrem ganzen Bedürfnis an unmittelbarer Heilserfahrung auf diese Mysterien, ist sie nur befähigt, in diesen cultischen Formen Gott direct zu finden, so ist dem Aberglauben Thür und Thor geöffnet und es ist dann schwer den Geistern einen Halt zu gebieten. Das bloße, abergläubische Genießen des Cultus, in specie der Sacramente, welches so oft die katholische Religiosität charakterisirt, ist nicht im Sinne der Ideale des Katholicismus. Aber diese Form der Frömmigkeit macht sich schließlich von selbst, wenn das Ziel der Frömmigkeit als ein in der Gegenwart unerreichbares, in der Ferne schimmerndes, allein der Phantasie zugängliches hingestellt wird. Es ist dann kein Wunder, wenn schließlich die Menge im Katholicismus den Cultus nicht viel anders ansieht und aufnimmt, als in der griechischen Kirche, und in den gottesdienstlichen Gebräuchen überall die Hauptsache erblickt. Aber auch wo man des eingedenk bleibt, daß es katholisch sei, die Sacramente und die cultischen Darbietungen überhaupt, nicht zu trägem, bloßem Genusse zu misbrauchen, sondern als Stärkung zu sittlichem Handeln, zur Ausrichtung guter Werke zu gebrauchen, auch da ist in edleren Formen und Empfindungen doch die Religiosität als solche so specifisch cultisch gerichtet, daß es uns Protestanten immer krankhaft erscheint. Unterscheiden wir die Religiosität von der Sittlichkeit und anerkennen wir das Recht der ersteren als unmittelbaren Genusses der Verbindung mit Gott, so kann sie eben im Katholicismus nur cultisch sein.

Es ist nun eine Bestätigung dafür, daß das Heil im Katholicismus für die Theorie ein jenseitiges ist, daß in den directen Beziehungen der dogmatischen Lehre von den Sacramenten keine religiösen Functionen vorgesehen sind. Der Zweck der Sacramente ist die justificatio d. h. die renovatio; dieselben vermitteln die Gnade Gottes, aber die Gnade Gottes kommt sofort in Betracht als die Ausrüstung mit Kräften zu guten Werken. Gott ist durch die Sacramente der Grund des Christenstandes, Gott und die Seligkeit in ihm ist auch das letzte Ziel desselben in dem zukünftigen Leben. Aber für die Gegenwart zielt in der Theorie von den Wirkungen der Kirche auf die einzelnen Gläubigen alles ab auf

die Befähigung derselben zum guten Handeln. Es ist darin die von der alten Kirche übernommene Anschauung vom Christentume als dem „neuen Gesetze" wirksam. Bekanntlich ist ja auch der Ausdruck nova lex die bevorzugte Bezeichnung des Christentums in der katholischen Dogmatik. Der Katholicismus hat vermöge der Augustin'schen Auffassung von der Aufgabe der Kirche diese Anschauung wirklich durchgeführt und im Leben praktisch gemacht. Aber es ist gewissermaßen die Rache für diese Einseitigkeit der Auffassung des Christentums als Sittlichkeit, die, wie gesagt, auf's trefflichste stimmt mit der Behauptung der Transscendenz des höchsten (religiösen) Gutes, daß das liturgische Interesse gerade auch in der Form der Richtung auf den bloßen Genuß praktisch im Katholicismus so rege ist.

Freilich gibt es in der katholischen Art, Christentum zu hegen, der Regel nach doch auch sehr lebhaft eine Seite, welche jener theoretischen Anschauung vom Wesen des Christentums specifisch gerecht wird. Ja auf diese Seite sind wir Protestanten sogar gewöhnlich aufmerksamer und mehr zum voraus gefaßt, als auf die religiöse, welche charakterisirt ist. Was ich im Sinne habe, ist jenes geschäftige, auf Werke gerichtete Wesen, welches man an normalen Katholiken beobachtet, und welches auch die bloße, cultische Religiosität im Katholicismus gewöhnlich so eigentümlich tingirt. Auch die Theilnahme am Gottesdienste wird als Werk betrachtet. Diese Stimmung wird offenbar in der Ausübung des Gottesdienstes selbst der Regel nach zu Gunsten rein receptiven Verhaltens suspendirt, aber sie geht dieser Theilnahme voran und folgt ihr nach. Und neben dem cultischen Interesse zeichnet sich allerdings der fromme Katholik gewöhnlich aus durch einen hohen Eifer in den Werken, die er für vorgeschrieben hält. Ja selbst die rohe Menge ist durchaus nicht abgeneigt, gewisse durch die Sitte bevorzugte oder durch den Priester geforderte Werke ausdrücklich in ihre Religionsübung aufzunehmen.

In wie fern der Charakter dieses Werk- und Pflichteifers auch in den respectabelsten Fällen ein innerlich beschränkter zu sein pflegt, soll sogleich aufgezeigt werden. Doch kommt es nun zunächst darauf an, daran zu erinnern, daß dieser sittliche Trieb im Katho-

licismus begleitet ist von dem Gedanken der Möglichkeit und Nothwendigkeit von Verdiensten. Das ist der eigentümlich katholische Gedanke, daß die Seligkeit als Lohn erworben werden könne und solle, daß die Geltung, welche der fromme Mensch vor Gott besitzt, wenigstens mit abhängig sein solle von seinen Verdiensten. Hier also finden wir jenes Intermittiren der religiösen Beurtheilung der selbstthätigen Leistungen des Menschen, welches uns Protestanten an den Katholiken so anstößig und unerträglich ist. Es wäre falsch, den Katholiken ohne weiteres Selbstgerechtigkeit zuzutrauen. Ohne Zweifel ist diese Stimmung bei ihnen nicht selten und zumal für die Menge charakteristisch, welche ihre Processionen u. s. w. sich sehr zum Verdienste anrechnet. Aber anderseits wird man gerade bei den Katholiken auch sehr häufig das bescheidenste Urtheil über die thatsächlich geleisteten Werke finden. Aber diese Bescheidenheit ist die Wirkung eines hohen Ideals, welches man sich gesteckt hat. Diese schätzbare Tugend ist also nicht zu verwechseln mit der religiösen Selbstbeurtheilung, die überhaupt die Möglichkeit von Verdiensten leugnet. Nun fehlt ja auch die religiöse Beurtheilung des sittlichen Handelns im Katholicismus nicht durchaus. Die Fähigkeit zu diesem Handeln wird ja angeknüpft an die Sacramente, durch welche Gottes Gnade den Menschen zu Theil wird und die gratia cooperans ist der dauernde eine Factor des verdienstlichen Handelns. Oft genug auch im einzelnen vermag der Katholik sich zu der Stimmung zu erheben, daß er alles, was er ist und hat, auf Gottes Gnade zurückführt. Des sind der heilige Bernhard und der heilige Franz und so mancher andere katholische Bannerführer leuchtende Zeugen. Man lese auch die Biographien moderner frommer Katholiken und habe ein Auge auf die katholischen Gebetbücher! Aber diese Stimmung ist eben nicht der Grundton und nicht die dauernde Grundlage des katholischen Werkeifers und sie ist vor allem nicht gesichert durch die officielle Theorie von der justificatio. Und das ist schließlich auch kein Wunder. Hier vor allem glaube ich die unheilvolle Consequenz der fast ausschließlichen Vergegenwärtigung der göttlichen Gnadenwirkungen an den Sacramenten zu erkennen. Mag das Leben noch so sehr durchzogen werden mit sacramentalen Weihen und Spendungen, die Sacramente sind doch immer einzelne

Acte, welche vorübergehen. Wird gar gelehrt, daß die Gnade gewissermaßen in die Elemente gebannt ist, daß die Sacramente als Sachen zu denken sind, in denen die Gnade mehr oder minder äußerlich beschlossen ist, so wird erst recht die Entrückung der sacramentlichen Zeichen einer Entrückung der göttlichen Gegenwart gleichen. So ist es kaum möglich, daß eine das ganze Leben begleitende Selbstbeurtheilung aus dem Gedanken an Gott und seine Gnade aufkommt. Dabei muß ja unwillkürlich ein Abwechseln zwischen dem Gedanken an die Liebe Gottes und demjenigen an die eigenen Leistungen eintreten, bei welchem es durch die individuelle Disposition bedingt ist, welche Stimmung die häufigere und gewohntere ist. Eine Art Gleichgewicht zwischen jenen Stimmungen wird nun auch indicirt durch die officielle katholische Lehre von der justificatio. Ich kann es aber unterlassen, diese Lehre im einzelnen darzulegen und dadurch meiner Auseinandersetzung die quellenmäßige Substruction zu geben, weil ich keinen Anlaß habe zu bezweifeln, daß Ritschls Darstellung der katholischen Theorie correct ist, so daß ich mich auf dieselbe beziehen darf [1]).

Es wäre bis hieher auch im einzelnen der Nachweis möglich gewesen, daß die katholische Theologie von Augustin'schem Gute zehrt, — bezeugt doch Ritschl [2]), daß das ganze Material der mittelalterlichen Lehren von Freiheit und Gnade, Justification und Verdienst von Augustin herstammt —; aber es mag hier genügen, daß auch meine kurze Deduction schon zeigt, wie die Motive der ganzen Lehrentwicklung des Katholicismus offenbar auf Augustin zurückgehen. Für das Weitere würde ich auch keineswegs darauf verzichten, nachzuweisen, daß die katholische Lehre selbst in den Details zurückgeht auf die absichtlichen Lehrausführungen jenes großen Kirchenvaters. Indes es muß an diesem Orte genügen, wenn ich darauf hinweise, daß es wieder Impulse desselben sind, in deren Consequenz die römischen Lehren stehen.

Das ist aber offenbar der Fall hinsichtlich der Lehre vom Gesetze, auf die ich nunmehr zu sprechen kommen muß. Die guten

---

1) „Rechtfertigung und Versöhnung" I, 3. Kap.

2) a. a. O., S. 83.

Werke werden bemessen nach den göttlichen Forderungen, welche die Kirche definirt. Da ist nun aber charakteristisch, daß als göttliche Forderungen eine Summe statutarischer Gebote gelten, wie es eben ganz natürlich ist in einer Kirche, die nach ihrer Anschauung von sich selbst sich als eine Art Staat erfaßt. Daher die Gebundenheit der sittlichen Auffassung in der katholischen Kirche. Eine wesentliche Rolle spielt die Kirchlichkeit. Die Kirche schaut sich selbst an in ihrem Regimente und ihren cultischen Mirakeln. Gehorsam gegen die theoretischen und praktischen Satzungen der Hierarchie, Theilnahme am Cultus, das sind daher die beiden allgemeinen Forderungen der Kirche. Kein Wunder, daß das Volk oft genug befriedigt ist, wenn es sich den politischen u. s. w. Intentionen des Klerus willig zeigt und die Sacramente und sonstigen Bräuche mitmacht. Freilich fehlt es an Anleitung zu idealerer sittlicher Haltung keineswegs. Doch hat auch das edelste Tugendstreben im Katholicismus etwas conventionelles, „gesetzliches" an sich. Nicht als legte nicht auch die katholische Kirche durchaus Gewicht auf die Gesinnung, aber der Einzelne wird in ihr nicht angeleitet, frei von sich und seinem Gewissen aus zu bestimmen, was seine Pflicht sei. Gewisse Handlungen gelten als ideale Pflichten für den einen so gut, wie den anderen. Das Codex derselben ist zwar nie fixirt worden, wie der Codex der Glaubenssätze. Aber die Kirche sichert doch einer Summe von Vorschriften ihre stets gleiche Geltung. Man muß die Heiligenlegenden lesen, um ein Bild zu gewinnen von dem, was als Ideal eines „erbaulichen" Lebens gilt. Immer sind es bestimmte, durch die kirchliche Sitte ausgezeichnete Verrichtungen, die wir darin gepriesen finden. Ein frommer Katholik wird im bürgerlichen Leben seine Berufspflichten so treu und ehrlich erfüllen, wie ein Protestant. Aber seine Obliegenheiten schweben ihm vor als eine Reihe einzelner bestimmter Forderungen. Und er wird darüber hinaus mit Vorliebe sich eine Anzahl besonderer Tugendübungen auferlegen. Vielleicht nirgends als bei frommen Katholiken wird man so viel Bereitwilligkeit zu Liebeswerken im engern Sinne des Wortes finden. Armen- und Krankenpflege gelten unter allen Umständen als ideale Aufgabe, eine Aufgabe, der sich unter den Umständen des praktischen Lebens keineswegs jeder Katholik,

der ernstliches und hohes sittliches Streben hat, wirklich widmet, die ihm aber besonders christlich erscheint. Demutsübung in der Verrichtung niedriger Dienste ist ein anderes Ideal. In all derartigem zeigt sich die äußerliche Auffassung des Sittengesetzes und des Vorbildes Christi. Einen ähnlichen Charakter, wie die Anschauung vom Sittengesetz trägt die Anschauung vom Glaubensgesetz. Auch hier eine Summe einzelner Bestimmungen, die als solche gelten, die jeder festhalten muß. Das ist die Vorstellung von der Kirche als Rechtsorganismus, der kirchlichen Anleitungen als Rechtsvorschriften! Es sei hier nur bemerkt, daß die Entsagung, mit welcher intelligente Katholiken so oft ihr Urtheil und ihre Einsicht dem Roma locuta est opfern, für sie keine Unsittlichkeit ist, es ist die Consequenz des ganzen Princips für den Einzelnen, der ein treues Glied seiner Kirche sein will. Damit soll nicht gesagt sein, daß diejenigen, welche wie die heutigen Altkatholiken der Consequenz des Princips sich entziehen, weniger ehrenwerth seien.

Hier muß nun auch ein kurzes Wort über das Mönchtum, das eigentlich vollkommene Leben, seine Stelle finden. Es sind mancherlei Gründe, weshalb es auch in der katholischen Kirche für naturwüchsig gelten muß. Zunächst ist es durch dieselbe Rücksicht nahe gelegt, wie in der griechischen Kirche. Das Ziel des Menschen liegt lediglich im Jenseits, es kann im Umkreise des Weltlebens nicht irgend wie constatirt werden. So flieht man schon im Diesseits so weit aus der Welt, wie das nur angeht. Aber die römische Kirche läßt doch das Diesseits für das praktische Verhalten nicht ohne Aufgaben? Und sie weiß doch dem Welt- und Staatsleben selbst positiven Nutzen abzugewinnen? Das ist in der That ihr Vorzug vor der orientalischen Kirche. Indes behaftet sie das gewöhnliche bürgerliche Thun und Treiben doch anderseits mit dem Makel der Unvollkommenheit. Weil es nicht unmittelbar der Kirche gilt, weil es doch nur theilweise sich ihrem Dienste fügen kann und nur zu oft in der Praxis sich als gefährlichen Gegner erweist, so kann sie sich nicht entschließen, es als die maßgebende Basis der Bethätigung der christlichen Sittlichkeit anzuerkennen. Mindestens erscheint es ihr als eine besondere und die höchste Begnadigung, wenn einer

sich entschließen kann, auf Eigentum und Familie und Selbständigkeit zu verzichten. Der dritte Grund ist mit der statutarischen Auffassung des Sittengesetzes gegeben. Derselben entspricht es, wenn Thomas den timor filialis, die Furcht vor Verschuldung gegen Gott, als stetige, eigentlich correcte Stimmung des Christen empfiehlt. Wie aber das Mönchtum in seiner werthvollsten Gestalt der praktische Ausdruck dieser höchsten Stimmung ist, zu welcher der Katholicismus Anleitung gibt, hat Ritschl schon nachgewiesen [1]). Es ist sehr begreiflich, daß ernste Gemüther das alltägliche bürgerliche Leben mit seinen vielen Anlässen, die Gebote der Kirche zu vergessen und zu übertreten, scheuen und fliehen, um geleitet von einem bestimmten Willen, nicht beschwert durch Rücksichten auf die Mittel der Existenz, aber auch ohne die Versuchung mehr zu erwerben, als zur Existenz gehört, frei von der Sorge für andere, allein dem „Guten" zu leben. Das occidentalische Mönchtum hat in concreto eine ganz andere Gestalt als das orientalische. Es gibt nur wenige Orden, welche der reinen Beschaulichkeit und dem bloßen Cultus leben. Die meisten stehen im lebendigsten, fruchtbarsten Dienste der politischen und socialen Interessen der Kirche. An ihnen kann man im kleinen den Unterschied der griechischen und römischen Kirche in interessanter Weise constatiren.

In den bisherigen Ausführungen hat nun manches Stück der katholischen Lehre keine Unterkunft gefunden. Aber es fehlt doch hauptsächlich nur noch eine Anschauung von eigenartigem und praktischem Belang: das ist die Anschauung von dem Verhältnisse des Sittengesetzes zu Gottes Macht und Wesen. Indem nämlich der Gottesbegriff in der katholischen Theologie [2]) beherrscht bleibt von der neoplatonischen (augustinischen) Tradition, wird die absolute Transscendenz Gottes über der Welt in rein negativer Weise festgehalten. Nun bildet zwar Thomas in der Anlehnung an Aristoteles die Vorstellung von Gott als bloßer Substanz zu der Vor-

[1]) a. a. O. III, 576 ff.

[2]) Vgl. Ritschl: „Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott" I, Jahrbücher für deutsche Theologie 1865.

ſtellung desſelben als Geiſt und Wille um, aber in der Conſequenz jenes zuerſt berührten Moments der Gottesidee ſteht es, daß er und deutlicher noch Duns Scotus das Verhältnis Gottes zur Welt als ein zufälliges denken. Der Beſtand der Welt iſt nichts für Gott nothwendiges. Ebenſo wenig ſind die Einzelheiten deſſen, was Gott in der Welt anordnet, etwas im Willen Gottes nothwendiges. Dieſe Anſchauung von dem Verhältnis der Welt und der Ordnungen in ihr zu Gottes allgemeiner Macht iſt nun wirkſam zunächſt in den Zweifeln an der Nothwendigkeit des Opfertodes Chriſti. Dann aber auch in der ſubjectiven Stimmung der Gläubigen. Es iſt zwar nirgends als in der nominaliſtiſchen Schule am Ausgange des Mittelalters in der Theorie formulirt, daß der Inhalt des Sittengeſetzes ein zufälliger, willkürlicher ſei, der auch anders, ja gar entgegengeſetzt ſein könnte. Aber indirect hat ſich dieſe Anſchauung auch officiell in eine gewiſſe Geltung zu ſetzen gewußt. Nämlich dieſelbe ergibt für das praktiſche Urtheil leicht die Conſequenz, daß der Wille Gottes in ſeiner concreten Form wohl nicht ſo hoch zu veranſchlagen ſei und dann wieder die Conſequenz, daß derſelbe vielleicht auch über Erfordern erfüllt werden könne. Und nun ſind eben dieſe Vorſtellungen durch officielle katholiſche Theorien ſanctionirt. So ſcheint mir die Unterſcheidung von peccata venialia und mortalia ein Symptom zu ſein, daß jene erſtere Conſequenz wirklich gezogen und anerkannt iſt: nur gewiſſe ſchwere Sünden ſind eigentliche, volle Sünden. In der letzteren Conſequenz aber erſcheint die Herunterſetzung der Bedeutung des göttlichen Willens in der Lehre von der Möglichkeit von opera supererogatoria und in der Lehre von den „evangeliſchen Räthen“. In beiden Formen ſpiegelt ſich die unwillkürliche Entwerthung des göttlichen Willens für das praktiſche Urtheil. Jene beiden Conſequenzen aus der Lehre von der Zufälligkeit des concreten Inhalts des göttlichen Willens ſind ja nicht logiſch nothwendig, aber praktiſch um ſo unausbleiblicher, wenigſtens bei der Menge. Wir reſpectiren nun einmal durchſchnittlich eine zufällige Willensäußerung nicht beſonders. Sie erſcheint uns zunächſt nicht wichtig. Dann aber kommt es leicht dahin, daß ein Verſtoß gegen dieſelbe, der nicht allzu flagrant iſt, als nichts ſchlimmes gilt.

Wiederum kommen wir einem Willen gegenüber, der kein nothwendiges Maß in sich selbst und seinem Zwecke besitzt, leicht dazu, unsere Leistungen nach dem Wechsel der Stimmung verschieden zu beurtheilen. Warum sollte dem Herrn, dem wir gehorchen, nicht schon eine unvollkommene Leistung genügen? Seine Schätzung ist ja an keine Norm gebunden. Freilich dann kann man auch vielleicht über Erfordern solches thun, was ihm lieb und recht ist.

Für den Einzelnen kann die Entwerthung des göttlichen Willens natürlich compensirt werden durch die Wucht, die dem Statutarischen als *thatsächlichem* beiwohnt. Ein ernstes religiöses Gemüth wird den willkürlichen Willen Gottes vielleicht um so schwerer empfinden. Aber ein leichtes Gemüth, welches die Majestät Gottes nicht mit unmittelbarem religiösem Blick vor sich hat, vor allem die Menge, wird auf den angedeuteten Wegen Anlaß zur sittlicher Laxheit nehmen.

Ist nach jener Anschauung vom göttlichen Willen das Verhältnis Gottes zum Menschen das eines Willkürherrschers, so läßt sich die unwillkürliche praktische Wirkung dieser Vorstellung auf die katholische Frömmigkeit auch noch in anderen Spuren constatiren, z. B. im Heiligencult. Ist nicht ein Wille, der in sich selbst keine nothwendige Norm hat, vielleicht Einflüssen von außen zugänglich? Die Menge ist offenbar von diesem Gedanken sehr lebhaft durchdrungen. Sonst wäre solches Unwesen des Marien- und sonstigen Heiligencultus, wie es die Gegenwart wieder an den Tag gebracht, gar nicht denkbar.

Doch ich berühre Punkte, die in dem Leben des *frommen* Katholiken sich nur als gelegentliche Nüancen der Stimmung geltend machen. Man kann in der That nicht behaupten, daß Bequemlichkeit in sittlicher oder religiöser Beziehung einem correcten Katholiken besonders naheliege. Jene Theorien über die Sünde und über den Umfang des göttlichen Gesetzes oder über die Macht der Fürbitte der Heiligen, die derartiges begünstigen, stehen ja in directem Widerspruch mit der Grundtendenz des Katholicismus auf Einprägung und Realisirung des Christentums als *Sittlichkeit*. Wo diese Tendenz lebhaft empfunden wird, werden sie daher für das *Handeln* mehr oder minder unschädlich sein. Sie bieten ja

auch als Kehrseite sogar die Möglichkeit quälerischen, weil end- und ziellosen sittlichen Bemühens.

Indes wirkt die berührte Anschauung von Gott auch bei normalen Verhältnissen nach in dem Mangel an unmittelbarer Sicherheit und Unbefangenheit der sittlichen und religiösen Empfindung, welcher die Stimmung des Katholiken charakterisirt. Diese Unsicherheit muß ja auch da entstehen, wo man sich nicht einem in sich geschlossenen, nothwendigen, charaktermäßigen Willen Gottes gegenüber weiß. Als Gemüthsberuhigung bleibt da nur die Autorität der Kirche übrig. Wir kommen hier zu unserem Ausgangspunkte zurück. Zum Erweise, daß auch der Katholicismus ein einheitliches, zusammenhängendes System ist, sei hier nur noch constatirt, wie es nunmehr auch klar ist, warum die Kirche im Katholicismus gerade so vorgestellt wird, wie es der Fall ist. Nur wenn die Kirche als eine äußerliche Anstalt, die auch für das empirische Urtheil unverkennbar ist, gedacht wird, kann sie dem Einzelnen denjenigen Halt gewähren, dessen er bedarf, um in der Unsicherheit, die der Gottesgedanke selbst über Gottes Wesen und Ziele übrig läßt, dennoch des rechten Weges und des Heiles gewiß zu sein.

3. Wir kommen schließlich zum Protestantismus. Das Werk, welches uns hier zur Anknüpfung dienen soll, ist dasjenige von Reiff. Dasselbe ist ja auch eine Darstellung der gesamten Symbolik, wie das Oehler'sche, kann aber ebenso wie dieses füglich nach einem Bruchtheile charakterisirt und beurtheilt werden.

Das Werk ist leicht geschrieben; nicht selten ist die Darstellung vielleicht zu ungezwungen und formlos. Offenbar ist es in der Form schnell concipirt. Es enthält die Vorträge, welche der nunmehr nach Stuttgart übergesiedelte Verfasser als Lehrer an der Missionsanstalt zu Basel über unsere Disciplin zu halten hatte. Diesem Ursprunge entsprechend ist es mehr oder minder populär gehalten. Doch wendet es sich auch an wissenschaftliche Theologen und hofft ihnen sogar recht viel bieten zu können. Der Verfasser „erlaubt sich, dem Gange der Idee etwas voller und freier sich hinzugeben und namentlich durch Analyse und Würdigung der

wichtigsten Punkte, wie auch durch Skizzirung bedeutenderer kirchengeschichtlicher Processe und durch allgemeine Charakteristiken der kirchlichen Eigentümlichkeiten mehr zu orientiren, als dies in den Handbüchern der Symbolik gewöhnlich üblich ist."

Wenn an dem Buche von andern gerügt ist, daß es sich manche Flüchtigkeitsfehler im einzelnen zu Schulden kommen lasse [1]), so wage ich nicht, es in Schutz zu nehmen. Der Verfasser hätte wohl die Treue im kleinen höher veranschlagen dürfen. Indes das Hauptgewicht legt er nun einmal auf die Orientirung über das Ganze, über die Grundeigentümlichkeiten der verschiedenen Kirchen. Hier erwähne ich nun, daß die griechische Kirche wohl nur pro forma Berücksichtigung findet. Denn wenn Reiff ihr 17 Seiten widmet von 600, so ist offenbar, daß er sie unverhältnismäßig zurückstellt. Doch ich will ja nicht von dem Werke im allgemeinen handeln, sondern nur von seiner Darstellung des Luthertums. Dieselbe scheint die Glanzpartie des Werkes sein zu sollen. Wenigstens hat der Verfasser hier Quellenbelege beigebracht, die im übrigen fehlen.

Ich kann nun nicht verhehlen, daß ich mit der Darstellung des Luthertums, wie wir sie bei Reiff finden, nur sehr zum Theil einverstanden bin. Reiffs Auffassung ist meist pietistisch gefärbt. Der Pietismus hat ganz besondere Schwierigkeiten, die Reformation richtig zu verstehen, und Reiff verkennt auch in der That die werthvollsten Gedanken Luthers.

Es ist ziemlich selbstverständlich, daß Reiff für die Bestimmung des Wesens des Protestantismus sich an das Schema des Material- und Formalprincips in der bekannten Formulirung anschließt. Dieses Schema hat die Eigentümlichkeit, daß eigentlich niemand an seine Zulänglichkeit glaubt [2]), fast jeder aber es anwendet. Vielleicht wirkt Ritschls Nachweis, daß es ganz zufällig

---

[1]) Vgl. z. B. Plitts Recension, Theologische Literaturzeitung 1876, S. 514ff.

[2]) Vgl. die Uebersicht über die neueren Versuche das Princip des Protestantismus zu formuliren bei Sieffert: „Der reformatorische Kirchenbegriff unter den Principien des Protestantismus", Theologische Arbeiten aus dem rheinischen Predigerverein, herausgegeben von Evertsbusch, 3. Bd. 1877.

zu Stande gekommen und noch ganz junger Herkunft ist [3]), keineswegs geheiligt ist durch die Tradition von der Urzeit des Protestantismus her (wie C. Beck [2]) ganz richtig die allgemeine Empfindung schildert), am ehesten dahin, daß man endlich von ihm absieht.

Die Disposition des Stoffes, welche Reiff auf Grund eines angeblichen Gedankenganges der Augustana vornimmt, ist folgende: „1) die Glaubensgerechtigkeit, wobei zugleich die Voraussetzungen und Folgen derselben zur Sprache kommen; 2) die Gnadenmittel als die Quelle und Bürgschaft der Glaubensgerechtigkeit (wie überhaupt als die Gegenwart des Heiles auf Erden); 3) die Kirche als die Gemeinschaft des Glaubenslebens, das die Gerechtigkeit hat und der Gnadenmittel, die dieselbe bringen, gleichsam der Grund und Boden, auf dem beide existiren und sich bewegen".

Treten wir in die Einzelheiten ein, so handelt es sich also zunächst um die Glaubensgerechtigkeit. Die Voraussetzungen derselben sind theologische, anthropologische, soteriologische. Die theologischen sind wesentlich Gottes Heiligkeit und Zorn über die Sünde, die durch das Gesetz offenbart werden, und seine Liebe und Barmherzigkeit, die durch das Evangelium offenbart werden. Die Aufgabe der Rechtfertigung ist die Stillung des durch das Gesetz über die Sünde bis zur Verzweiflung geängsteten Gewissens. Indem die Ruhe des Gewissens allein durch den Glauben an das Evangelium erreicht werden soll, wird Gott die Ehre gegeben. Um Gottes Ehre und Majestät aber handelt es sich überall im Protestantismus. Gegen diese Darstellung ist zu bemerken, daß sie zu mechanisch ist. Es ist durchaus nicht an dem, daß nur ein durch die terrores conscientiae hindurchgegangenes Gemüth lutherischen Sinn gegen Gott haben könne. Luther selbst setzt zwar seiner persönlichen Erfahrung entsprechend durchweg solche Aengstigung durch die Sünde bei den Gläubigen voraus. Aber sein Rechtfertigungsgedanke an

---

[1]) „Ueber die beiden Principien des Protestantismus", Zeitschr. f. Kirchengesch., 1. Hft. 1877.

[2]) Vgl. Studien und Kritiken 1852, S. 408.

sich ist derart, daß er, um praktisch erprobt zu werden, nicht in jedem Falle jene Gewissensnoth als Grundlage fordert; vgl. meine weiter unten folgenden positiven Ausführungen. — In der Anthropologie ist die Darstellung der Lehre von der Sünde und vom Urstande richtig, wenngleich mir zweifelhaft ist, ob der Verfasser den methodologischen Unterschied der lutherischen und der katholischen Anthropologie erkannt hat (vgl. oben S. 183). Merkwürdigerweise wird dieser Abschnitt beschlossen mit Ausführungen über das „göttliche Recht der Natur und der natürlichen Ordnungen", die nach der richtigen Ordnung der Dinge keineswegs hieher gehören. Leider hat der Verfasser nur zu wenig Erkenntnis von dem Werthe der reformatorischen Positionen. Die Vermuthung, die reformatorische Hochschätzung der natürlichen Ordnungen, d. h. in specie des bürgerlichen Berufs, des Familien- und Staatslebens, könne als Ueberschätzung derselben erscheinen und die Bemerkung, daß die „geistlichen Dinge" doch für Luther immer die Hauptsache geblieben, lassen auch keinen Zweifel, warum der Verfasser den Reformator so wenig versteht. Der Pietismus ist in der That eine übele Brille für die Betrachtung der Reformation. — Die soteriologischen Voraussetzungen behandeln die Lehre von der Person Christi, vom Werke Christi, von der Heilsordnung wesentlich nach dem Schema der Theologie des 17. Jahrhunderts. Als ob dieses Schema nicht die eigenartigen Erkenntnisse des Protestantismus mehr verhüllte als deutlich machte!

Bei der Frage nach dem „Wesen der Glaubensgerechtigkeit" begegnen wir zunächst einer Erörterung, warum der Glaube, dessen Wesen Vertrauen ist, rechtfertige — er kommt dafür nicht als Quelle der Liebe und Princip des neuen Lebens in Betracht, sondern lediglich als *ὀργάνον ληπτικόν* —, dann einer Erörterung über den „Begriff, die Momente und Merkmale der Rechtfertigung" — sie ist negativ Sündenvergebung, positiv Annahme zur Gotteskindschaft —, schließlich der Frage nach „Hergang, Zeitpunkt und Versicherung der Rechtfertigung". Auf letzterem Punkte sind eigenartige, nicht zu unterschätzende Schwierigkeiten durch die Quellen selbst geschaffen. Aber Reiff ist ihrer nicht Herr geworden. Er polemisirt dagegen, daß die Rechtfertigung ein „Uni-

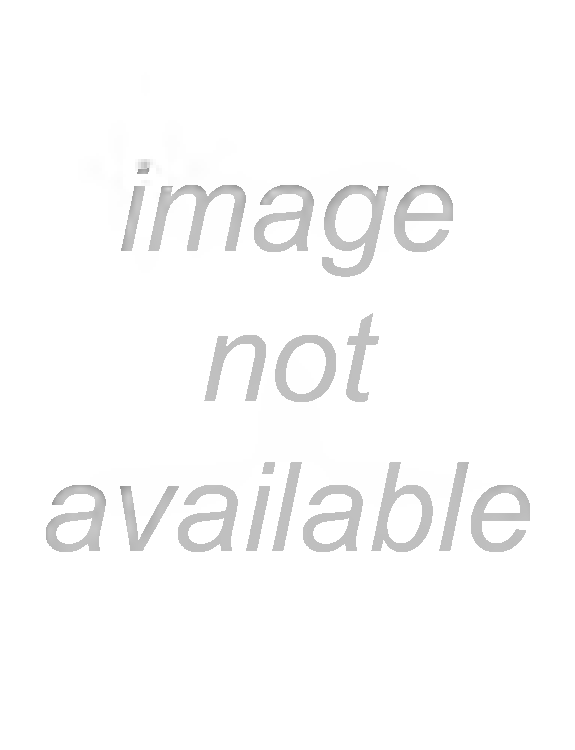


image
not
available

vollständig gerecht. Unzufrieden ist der Verfasser auch mit der lutherischen Lehre von den Sünden der Wiedergeborenen. Man macht die Rückkehr zur Gnade zu leicht; das Richtige ist, daß der Gnadenstand unwiederbringlich verloren gehen kann. „Er geht jedoch nicht so schnell verloren."

Es folgt die Lehre von den „Gnadenmitteln als Mitteln der Rechtfertigung und als Gegenwart des Heiles auf Erden". In diesem Kapitel wäre zunächst zu wünschen, daß nicht zum voraus angenommen wäre, daß die mechanische Auffassung von der Gegenwart des Geistes in den „Gnadenmitteln", wie sie die orthodoxe lutherische Theologie fixirte, so wesentlich Luthers Ideen gerecht werde. Dann fehlt völlig eine Untersuchung über den Begriff des „Wortes Gottes"; denn die Notizen S. 379 verrathen nicht einmal, daß der Verfasser weiß, daß hier eine Frage vorliegt. Jedoch wird der Begriff des Sacramentes in so fern richtig angegeben, als betont wird (bes. § 77), daß das Wort auch im Sacramente die Hauptsache sei. Die Orientirung über die einzelnen Sacramente ist nicht falsch, aber zu wenig eingehend. Es hätte sich verlohnt, vor allem Luthers Wandlungen in der Abendmahlslehre genauer darzulegen. Auch vermisse ich die Erkenntnis, daß Luther in seiner späteren Zeit in der Lehre von beiden Sacramenten seinen allgemeinen Sacramentesbegriff mehr oder minder aus dem Auge verlor. Dagegen ist es erfreulich, daß Reiff nicht Luthers bekannte Aeußerung über die Bedeutung des Abendmahles für die Verklärung des Leibes als Spitze der Lehre des Reformators hinstellen mag, wie Plitt[1]) das über sich gewonnen hat.

Schließlich kommt Reiff auf die Lehre von der Kirche. Die Kirche ist ein Doppeltes: Gemeinschaft der Heiligen, Anstalt zur Verwaltung von Wort und Sacrament. In beiden Beziehungen ist sie nothwendig. 1) Sie ist nothwendig als Gemeinschaft der Heiligen. „Denn das Glaubensleben selbst treibt zur Gemeinschaft." Indes eine solche Vorstellung von der Kirche, wonach sie zu Stande kommt als die Summe der einzelnen Gläubigen, ist wohl pietistisch, aber nimmermehr lutherisch. 2) Sie ist nothwendig als Gnaden-

1) Einleitung in die Augustana II, 363 ff.

mittelanstalt. „Denn der Glaube kommt nur aus den Gnadenmitteln; die Gnadenmittel aber sind nur in der Kirche, in welcher allein ihre fortgehende Verwaltung und ihre Fortpflanzung von Geschlecht zu Geschlecht garantirt ist.“ Aus dem Begriffe der Gemeinde der Heiligen ergibt sich das allgemeine Priestertum der Gläubigen, aus dem Begriffe der Gnadenmittelanstalt die Nothwendigkeit des Amtes. Indes Reiffs Vorstellung, wonach die Gemeinde durch die amtliche Predigt und die amtliche Darreichung der Sacramente als *specifische* Mittel erzeugt wird oder sich selbst erzeugt, ist zwar nicht ohne Anhalt in bestimmten Stellen selbst Luther'scher Schriften, dennoch aber nicht „lutherisch“, sondern katholisch. — In § 82 erörtert Reiff „Verhältnis und Zusammenfassung der beiden Seiten im Kirchenbegriff“ und hier erhält das katholische Moment seiner Vorstellung von dem protestantischen Kirchenbegriff das Uebergewicht. Ursprünglich wurde in der lutherischen Kirche das Hauptgewicht auf die „subjective Seite“ gelegt. „Später aber, als die lutherische Reformationsidee unabhängiger von dem katholischen Gegensatz sich in sich selbst auszugestalten und im eigenen Lager sich schwärmerischer Verirrungen zu erwehren hatte, auch die leidige Erfahrung des Erkaltens der ersten Liebe und der Rohheit der großen Masse zu machen war, ging es ähnlich, wie einst in der katholischen Kirche.“ Da fing man an, „auf das Objective, allein Standhaltende, mehr Gewicht zu legen“. Aber die beiden Seiten des Kirchenbegriffes schließen sich doch einheitlich zusammen — nämlich in Christus. „Von ihm geht der Geist und als Kanal des Geistes das Wort und Sacrament aus. Und mit ihm, dem Haupte, hängt wiederum die Gesamtheit derer zusammen, welche in dem Evangelium zusammenstimmen, denselben Christus, denselben heiligen Geist und dieselben Sacramente haben. Das Eigentümliche in diesem Verhältnis ist aber, daß nicht nur die Gemeinschaft der Gläubigen durch die Gnadenmittel fortwährend erhalten wird, sondern daß jene auch wiederum diese in ihrem Gange erhält, indem sie ihre regelmäßige Betreibung in's Werk setzt, und überwacht. Ergibt sich uns sonach das eine Mal die Reihenfolge: Christus, die Gnadenmittel (und das Amt), die Gemeinde — das andere Mal die Reihenfolge: Christus, die Gemeinde,

die Gnadenmittel (und das Amt), so haben beide Betrachtungsweisen doch nichts widersprechendes.“ Nämlich das eine Mal kommt die Gemeinde als werdende, das zweite Mal als gewordene in Betracht. Also die Gemeinde besitzt an den Gnadenmitteln, sofern sie als bestimmte, amtlich verwaltete Dinge vorgestellt sind, die specifischen Instrumente, sich zu erhalten und stets neu zu erzeugen. Das ist eben katholisch!

Reiffs Werk ist inhaltlich nach meinem Urtheil meist verfehlt. Dennoch hat es Vorzüge, die es räthlich erscheinen lassen, es nicht zu ignoriren. Nämlich es ist nicht zu leugnen, daß der Verfasser seinen Stoff bis zu einem gewissen Grade geschickt verarbeitet hat. Das Verdienst, in seiner Weise zu den Theilen das geistige Band gesucht zu haben, darf ihm nicht abgesprochen werden. So kann die Lebendigkeit der Auffassung vielleicht anregend wirken.

Es ist oben bemerkt worden, die symbolischen Schriften des Protestantismus hätten, weil sie aus der Gründungszeit desselben stammen, das gute Vorurtheil für sich, das Wesen des Protestantismus deutlich erkennen zu lassen. Dieses Vorurtheil bestätigt sich — in der Hauptsache —, wenn wir von jenen Schriften Kenntnis nehmen. Indes ist es doch nicht zu empfehlen, sich für die Symbolik auf dieselben als Quellen zu beschränken! Denn die Sache steht so, daß man nur bei stetiger Achtsamkeit auf die geschichtliche Entwicklung der Anschauungen der Reformatoren die symbolischen Bücher wirklich versteht. Die Erfahrung hat gezeigt, daß diejenigen, die mit Vorliebe diese Bücher für sich allein als zulängliche Quelle zur Erkenntnis des Wesens der Reformation hinstellen, die meisten Misverständnisse begangen haben. Aber es ist auch zu unterscheiden zwischen den verschiedenen Symbolen. Ich rede nur von den lutherischen. Es ist keine neue Erkenntnis, daß die Concordienformel einen anderen Charakter hat, als die Augustana. Der Unterschied ist freilich oft fehlerhaft angegeben. Er liegt nicht so sehr in den einzelnen Bestimmungen — die sind denen der Augustana conformer, als manche es Wort haben wollen —, als vielmehr in dem Totalcharakter, in der Tendenz. Die Augustana

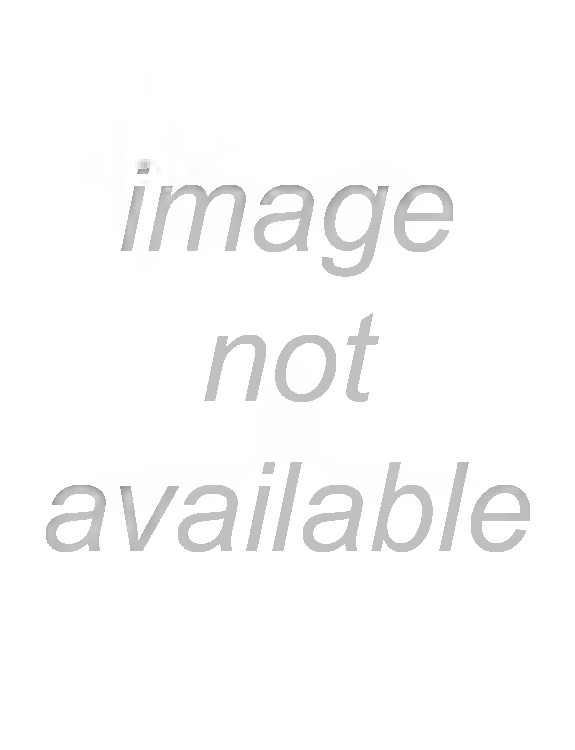


image
not
available

einmal die ursprünglichen Ideen und Absichten Luthers ausschließlich zur Darstellung kommen, nachdem man in den vorhandenen Symboliken überall nur die späteren, so manigfach verkümmerten Ideen für den eigentlichen Protestantismus ausgegeben hat [1]).

Der Artikel von der Rechtfertigung ist derjenige, „von dem man nichts weichen oder nachgeben kann, es falle Himmel und Erde oder was nicht bleiben will". Aber was besagt dieser Artikel? Die allgemeine Antwort lautet, daß durch ihn der Weg zum Troste für die Herzen gewiesen wird. Nun wird bei Luther und in den symbolischen Schriften dieser Trost durchweg für den concreten Fall der Aengstigung des Gewissens durch die Sünde geltend gemacht. Es ist aber nicht gleichgültig, sich klar zu machen, daß der Gedanke der „Rechtfertigung aus dem Glauben" an sich weiter reicht und auch noch Gültigkeit hätte unter Voraussetzung der Sündlosigkeit. Die Frage nach dem Grunde der Rechtfertigung ist die Frage nach dem Grunde der Geltung des Menschen vor Gott. Ich will hier nicht wiederholen, was ich oben (S. 187 ff.) bereits ausgeführt habe. Ob Luther wol daran gedacht hat, daß es möglich sei, anzunehmen, Adams ursprüngliche Reinheit und Gerechtigkeit habe Gottes Gnade erst begründet und „verdient"? Aber das würde Selbstgerechtigkeit in seinem Sinne gewesen sein. Ja als solche gilt ihm nicht nur das Bemühen, aus eigener Kraft den Willen Gottes zu erfüllen und so das Heil zu verdienen, sondern auch der Gedanke, daß wir auf Grund des von Gott gewirkten Guten in uns Gottes Gnade gewiß sein dürften. Es ist auch nur ein anderer Ausdruck für den Gedanken, daß Gott die Liebe ist, wenn wir festhalten, daß in jeder Verfassung die Geltung des Menschen vor ihm ruht in seiner ewigen Liebe, die nicht verdient zu werden braucht, die nicht verdient werden kann, die immer schon da ist, ehe der Mensch überhaupt etwas thut und schafft.

Diese Erkenntnis von der Tragweite des lutherischen Rechtfer-

---

[1]) Im weitern werde ich besonders Ritschls Werk über „Rechtfertigung und Versöhnung" (1. u. 3. Bd.) und Köstlins Werk über „Luthers Theologie" (2 Bde.) als bekannt voraussetzen, ohne sie im einzelnen zu citiren.

tigungsgedankens ist festzuhalten, wenn man nicht beirrt werden soll durch die verbreitete mechanische Auffassung der Lehre Luthers, daß die Rechtfertigung identisch mit „Sündenvergebung" sei. Unter den thatsächlichen Umständen, wo wir alle des Ruhmes ermangeln, den wir vor Gott haben sollten, wäre es ein Verkennen der Wirklichkeit und eine gefährliche Täuschung, zu leugnen, daß in der That die Rechtfertigung ein Wechselbegriff für Sündenvergebung ist. Indeß es ist darum doch irrig, wenn man, wie Reiff, die protestantische Lehre von der Rechtfertigung so darstellt, als rechne sie überall auf die Erfahrung der Gewissensnoth und auf die stetige acute Sündenempfindung, welche Luther persönlich eigen war. Luther ist unter abnormen Umständen zu der Erkenntnis der alleinigen Gültigkeit der Gnade Gottes zum Zwecke unseres Heiles gelangt. Er hat den Weg der „Selbstgerechtigkeit" im eigentlichsten Sinne des Wortes versucht. Er hat ihn versucht, angeleitet durch die nominalistische Theologie seiner Zeit. Die nominalistische Schule, welche an die Spitze des ganzen Heilsprocesses merita (wenn auch nur de congruo) stellte, war auch auf katholischem Boden ein Abweg. Die officielle, thomistische Lehre stellt bekanntlich an den Anfang die gratia praeveniens. Der Nominalismus praktisch erprobt muß zur Verzweiflung bringen oder zur Laxheit. Indem das erstere regelmäßig für ein religiös ernstes Gemüth der Fall sein wird, ist Luthers Sündenangst begreiflich. Wir werden in Luthers Lebensführung die Fügung Gottes erkennen müssen, wodurch er die Energie des Reformators gewann, nachdem ihm die richtige Erkenntnis über den Heilsweg durch Staupitz und durch die Bibel erschlossen war. An der Hand der officiellen Theorie wäre er vielleicht leichter zu bewegen gewesen, auf merita zu verzichten. Dann aber wäre er vielleicht nur ein Mann geworden wie Staupitz selbst und Bernhard von Clairvaux, Leute die persönlich vielleicht durchweg sich nur auf die Gnade verlassen haben, aber nicht das Bedürfnis der Reformation der öffentlichen officiellen Lehre, die ihre Frömmigkeit nur ermöglichte, nicht direct forderte, erkannten und vor allem nicht den Beruf des praktischen Reformators der christlichen Gemeinde in sich fanden. Zu letzterem war Luther geeignet, indem er auf's tiefste die Un-

seligkeit desjenigen Heilsweges, der die Erwerbung von Verdiensten fordert, erfahren hatte. Sobald sich die officielle Lehre gegen ihn aufwarf, mußte er auch in seinen Erfahrungen die Kraft haben, sie in ihrer Halbheit ebenso wie die nominalistische Theorie abzuwerfen. Es ist bemerkenswerth, daß Luther in seinen ersten Jahren in Wittenberg, wo er seine Rechtfertigungslehre positiv durchaus klar vertritt, noch nicht weiß, daß er damit die officielle Lehre indirect abrogire. Er hat seinen Zwiespalt mit derselben erst später erkannt, dann aber auch in seinen religiösen Erfahrungen die Energie besessen, sie und die Kirche, welche sie vertrat, für unchristlich zu erklären. Wenn nun Luther auf Grund der Anleitung zum Christentume, die er fand, nur durch die tiefste Empfindung der Sündennoth, der Unzulänglichkeit unserer natürlichen Kraft Gottes Willen zu erfüllen, hindurchdrang zum Troste des Glaubens an die ewige Liebe und Gnade Gottes, die Sünden vergibt, wenn er dabei sein Leben lang die lebendigste stetige Vorstellung von der Unvollkommenheit aller menschlichen Leistungen behielt, sollen wir jedermann anleiten, es ihm nachzuerproben, sollen wir jedermann auch ermuntern, den Weg der „Verdienste“ einmal zu versuchen, um ihn erst hernach durch den Hinweis auf die Gnade zu trösten? Es wäre das eine gefährliche Pädagogik. Ist aber die richtige Erziehung darauf zu richten, die Kinder von vornherein nur auf Gottes Gnade aufmerksam zu machen, so ist es sehr wol möglich, daß einer sein Leben lang sich demütig der Gnade Gottes getröstet, ohne je die terrores conscientiae erlebt zu haben. Auch ist es dann eine individuelle Sache, ob man lebhafter und stetiger der Unvollkommenheit, die auf Erden an uns bleibt, bewußt ist oder lebhafter der begonnenen Erneuerung, der von Gott gegebenen sittlichen Kraft, also auch des Vollbringens, welches uns neben dem Straucheln geschenkt wird. Luther kennt auch die Freude des Christen, gute Werke vollbringen zu können. Und es ist nicht abzusehen, warum der Gedanke der Rechtfertigung aus dem Glauben, der Geltung vor Gott nicht kraft unserer Leistungen, sondern kraft seiner ewigen Liebe, das Bewußtsein sittlich werthvoller Leistungen ausschließen sollte. Man ignorire doch nicht, daß seit Luther die evangelische Kirche nicht erst erzeugt zu werden braucht,

sondern da ist, daß die Gemeinden, zu denen wir heute reden, in der Vorstellung leben, daß Gottes Liebe erst zu verdienen nicht nöthig und nicht möglich ist. So setze man doch auch nicht mechanisch die Form, in der Luther zu seiner Zeit seinen Rechtfertigungsgedanken aussprechen mußte, fort, sondern stelle ihn in der Form dar, in der er jede individuelle, christlich legitime Stimmung zu begleiten geeignet ist!

Hauptsächlich gestützt wird die mechanische Auffassung der Aussagen Luthers über die Rechtfertigung durch die Lehre von dem Zustandekommen derselben, so wie Luther dieselbe in unzweckmäßiger Nachgiebigkeit gegen Melanchthons Rücksicht auf den „gemeinen groben Mann" in seiner späteren Zeit formulirte. Diese Lehre geht dahin, daß die Rechtfertigung zu Stande komme durch die Predigt des Gesetzes und des Evangeliums, so zwar, daß erstere zunächst die contritio zu bewirken habe, worauf die fides den Trost des Evangeliums ergreifen dürfe. Melanchthon hatte Gesetz und Evangelium, Zerknirschung und Glaube, in dieser zeitlichen Aufeinanderfolge als die Faktoren der Rechtfertigung hingestellt, weil er nur so der sittlichen Verwilderung der Gemeinden glaubte steuern zu können. Aber die ursprüngliche Lehre Luthers ging dahin, daß auch die contritio schon aus dem Glauben stamme, daß die Predigt des Evangeliums den Anfang machen müsse. Es bedurfte nur der nöthigen pastoralen Weisheit, um dem „gemeinen Mann" den Gedanken abzugewöhnen, daß die Predigt von der Vergebung der Sünde sittliche Laxheit legitimire. Auch ist es unschwer zu zeigen, warum die Melanchthon'sche Methode, die übrigens von ihrem Urheber selbst für theologisch incorrect erklärt wird, erst recht unzweckmäßig ist [1]). Das „Gesetz" hat nur Macht über die Gemüther um des „Evangeliums" willen. Es leuchtet nun ein, daß die ursprüngliche Lehre Luthers das Dringen auf Erfahrung der Angst um die Sünde, die Besorgnis, daß man auf den Gedanken gerathen könne, durch eigenes Verdienst Gottes Gnade erwerben

[1]) Mit dieser fehlerhaften pastoralen Methode wird ohne Zweifel der Mangel an sittlicher Energie, der in der späteren, zumal der „orthodoxen" Zeit, in der lutherischen Kirche so befremdend auffällt, zusammenhängen.

zu wollen, die Gewöhnung, alsbald an die Unvollkommenheit aller menschlichen Sittlichkeit zu erinnern, welches alles im individuellen Falle ebenso sehr lähmend und beirrend als fördernd wirken kann, als eben nur relativ berechtigt erscheinen läßt, während allerdings die spätere Lehre des Reformators die mechanische usuelle Ausführung seines Rechtfertigungsgedankens nahe legt.

Es ist nun hier der Ort, darauf aufmerksam zu machen, welchen Werth der reformatorische Rechtfertigungsgedanke für das praktische Leben hat. Das scheint so selbstverständlich, daß die meisten Symboliker diese Frage gar nicht aufwerfen. Wenn nur nicht dieses Vertrauen auf das unmittelbare Verständnis der Errungenschaft der Reformation überall eine schiefe Bezeichnung des Gegensatzes des Katholicismus und Protestantismus zur Folge hätte! Aber dieser Gegensatz kann gar nicht auf eine richtige Formel gebracht werden ohne Achtsamkeit auf die Zweckbeziehung des protestantischen Rechtfertigungsgedankens. Nun hat ja Luther dieselbe nur zu bald — nicht zwar für sein praktisches Verhalten, aber für die öffentliche Belehrung — aus dem Auge verloren. Aber einmal hat er sie doch so bewußt und lebendig zum Ausdruck gebracht, daß man ein Recht hat, die Schrift, worin das geschieht, trotz ihm selbst, als das Programm seiner Reformation hinzustellen. Es ist Ritschls größtes Verdienst um das Verständnis des Protestantismus, daß er Luthers Schrift de libertate christiana in ihrer Bedeutsamkeit wieder entdeckt hat. Nur im Hinblick auf sie kann man erkennen, welch' eine That die Reformation gewesen ist, und daß zwischen Katholicismus und Protestantismus ein wirklicher Stufenunterschied besteht. Ist der Katholicismus darauf gerichtet, das Christentum als Sittlichkeit einzuprägen, so der Protestantismus darauf, den Charakter des Christentums als Religion vor allem zu wahren. Das geschieht in dem Gedanken der „Freiheit eines Christenmenschen", wie ihn Luthers liebliche Schrift ausführt. Es ist der Sinn aller Religion, den Conflict zwischen der überweltlichen Bestimmung des Menschen und seiner natürlichen Einordnung in die Welt zu lösen. Das Christentum verheißt diese Lösung in abschließender Weise (Matth. 11, 28 ff.). Während aber die griechische Kirche im Rückfall in physische Maßstäbe diese

Lösung darin sah, daß das Christentum die schließliche Erhebung unseres Lebens über seine creatürlichen Bedingungen hinaus zu göttlicher Seinsform gewähre, während die römische Kirche, deutlicher zwar den eigenartigen, sittlichen Charakter des Christentums erkennend und die Seligkeit als geistiges Gut (fruitio Dei im Anschauen seines Wesens) begreifend, dennoch gebannt blieb in dem Gedanken, daß das höchste Gut des Christentums erst im Jenseits zugänglich werden solle, so daß für die Gegenwart der Theorie nach nur das sittliche Handeln als der Selbstzweck des Christentums übrig blieb, so hat der Protestantismus es bewußterweise erfaßt, daß das religiöse Gut des Christentums, welches er zugleich erst vollkommen als ein geistiges, sittlich bedingtes erkennt, schon in der Gegenwart zugänglich sei, daß die Seligkeit im Christentume hier schon nicht bloß verheißen, sondern auch gewährt sei. Die „Königsherrschaft" über die Welt in dem Bewußtsein, daß denen, die Gott lieben, alles zum besten dienen müsse, die „Freiheit über und von der Welt" in dem Bewußtsein der Rechtfertigung im Glauben, der Geltung vor Gott kraft seiner ewigen, unvergänglichen Liebe — das ist der Werth, welchen der Protestantismus dem Christentume beilegt, das ist das Gut, welches er im Christentume finden lehrt und womit das Bedürfnis des menschlichen Herzens nach Seligkeit in Gott gestillt wird. Der protestantische Glaube kennt auch das Jenseits als die Vollendung der Gegenwart und hält mit Paulus fest, daß es *besser* ist abzuscheiden und bei Christo zu sein. Aber er lehrt auch die Gegenwart als der Seligkeit voll erkennen. Wo Vergebung der Sünden ist, sagt Luther, da *ist* auch Leben und Seligkeit. Damit erst ist die Gemüthsbefreiung und die Gemüthsbefriedigung in der Gegenwart geboten, welche zu fröhlicher Arbeit in der Welt nothwendig ist.

Welche Verkümmerungen der Protestantismus dadurch erfuhr, wie viele Rückbildungen in katholisches Wesen in ihm dadurch erzeugt wurden, daß die Reformatoren die ursprüngliche Zweckbeziehung ihres Rechtfertigungsgedankens für die Belehrung in der Theologie und in der Predigt aus der Sicht verloren, soll nicht hier erörtert werden. Ich erwähne hier aber, daß, wie die Christologie in der griechischen und in der römischen Kirche erst verständlich

wird im Zusammenhange mit der Idee des Gutes, welches jene Kirchen in Christo garantirt sehen, daß so auch die religiöse Vergegenwärtigung Christi, welche Luther eignet, erst klar wird im Zusammenhange mit der Idee der „Königsherrschaft des Christen". Luthers Bedürfnis ist dieser Idee entsprechend darauf gerichtet, in Christo als geschichtlicher, uns menschlich naher, menschlich anschaulicher Person Gott anzuschauen. Die griechische Kirche hatte dies Bedürfnis nicht. Es genügte für ihren Standpunkt, wenn ihre Vorstellung von Christus genügend äußerlich als authentisch bezeugt erschien. Denn das Gut, welches ihr in Christo gewährleistet sein sollte, war ja kein für die Gegenwart zugängliches, war keines, welches man sich hätte vorstellen müssen, um es in Kraft des Willens sich anzueignen, es kam unter der Bedingung der Zugehörigkeit zur Kirche und der Erfüllung des Gesetzes von selbst, mit Naturnothwendigkeit in wunderbarer unbegreiflicher Verwandlung der Lebensbedingungen im Tode. Anders schon ist der Standpunkt des Katholicismus. Christus ist unser Versöhner, er ist die Kraft neuen, Verdienste ermöglichenden Lebens. Die Zweinaturenlehre wird der Tradition halber festgehalten. Aber die Scholastik hat nicht mehr das Verständnis der griechischen Orthodoxie für die Bedeutung der beiden Factoren. Was die Macht des griechischen religiösen Bedürfnisses vermocht hatte, daß man hinwegschaute über die begrifflichen Unmöglichkeiten der Zweinaturenlehre, das vermag das wesentlich anders geartete katholische religiöse Bedürfnis nicht mehr zu Stande zu bringen. Der Takt und die Sicherheit der Aufrechterhaltung beider Factoren in ihrer Eigenart geht verloren. Aber das Bedürfnis, ein geschichtliches, menschlich ansprechendes Bild der Person Christi zu gewinnen, hatte man doch auch nicht. Die Kraft seines Lebens in der doppelten Beziehung auf Gott, welcher versöhnt worden, und auf uns, die wir sittlich umgestaltet werden sollen, ist ja an die hierarchische Sacramentskirche übergegangen. So genügt die Vergegenwärtigung des Willens Christi in dem Gesetze der Kirche und seiner Kraft in den Sacramenten. Hingegen im Protestantismus soll durch Christus die Freiheit über die Welt und zwar schon in der Gegenwart ermöglicht sein, und sie soll erlebt werden im Vertrauen auf Gott in seiner Offenbarung

in Christo. Hier kommt es darauf an, daß Gottes Offenbarung, seine Liebe, in der wir geborgen sein sollen, uns wirklich vertrauen- und glaubenerweckend d. i. in einem Personleben entgegentritt. Darum kann Luthern die Zweinaturenlehre, welche die nothwendige Vergegenwärtigung Christi als Person nicht gewährt, immer nur in einer unwillkürlichen Umdeutung genügen [1]). Warum sie ihm überhaupt werthvoll gewesen, kann ich diesmal nicht erörtern. Daß Luther keine neue Theorie über Christus aufgebracht, ist in den Naturgrenzen seiner Fähigkeiten begründet. Es ist aber werthvoll, zu beobachten, wohin sein religiöses Bedürfnis in der Christologie sich wendet. Wir werden auch hier nicht dazukommen, Luthers religiösen Gesichtskreis zu überbieten.

Wenn bislang hervorgehoben wurde, daß der Protestantismus darin seinen wesentlichen Vorzug vor dem Katholicismus habe, daß er dem Wesen des Christentums als Religion gerecht werde, so müssen wir hinzusetzen, daß er darüber das Wesen desselben als Sittlichkeit nicht vergißt oder vernachläßigt. Ist das Christentum in seiner Gesamtheit nur erfaßt als die sittliche Religion, so vollendet sich darin die Ueberwindung des Katholicismus durch den Protestantismus, daß der letztere auch hinsichtlich des Wesens der Sittlichkeit erst die vollständige und richtig biblische Anschauung darbietet. Die Bedingung der Rechtfertigung ist die Buße. Buße aber ist nach der ersten der 95 Thesen und überhaupt nach Luthers Idee in der ersten Zeit nicht eine in bestimmter Zeit absolvirbare, nach Bedürfnis wiederholbare Leistung, wie im Katholicismus, sondern die Aenderung der gesamten Richtung des Willens. Es ist hiemit das denkbar lebhafteste sittliche Interesse des Reformators documentirt. „Die Rechtfertigung befreit nicht von den Werken, sondern von dem Wahne der Werke." Als Luther später sich hinsichtlich des Ausdruckes poenitentia wieder auf die katholische Tradition zurückzog und als „Buße" einen bestimmten einzelnen Act definirte (vgl. Augustana, Art. 12), hat er darum keine geringere Vorstellung gehabt von der umfassenden Aufgabe des neuen Lebens, des Christen. Es muß nun zunächst darauf hingewiesen werden,

[1]) Aehnlich Herrmann, Die Metaphysik in der Theologie, S. 53 ff.

daß Luther, indem er alles Gute aus der Kraft Gottes herleitete, noch besondere Vorkehr traf, daß der Artikel von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein durch diese Betonung der Nothwendigkeit der guten Werke nicht alterirt werde. Ja es darf nicht verschwiegen werden, daß er in seinem Bemühen in dieser Hinsicht eine Theorie von der Abhängigkeit des Menschen von Gott ausgebildet hat, die in bestimmten Beziehungen entschieden zu weit geht [1]). Welches ist aber der Inhalt des Sittengesetzes? Darin muß sich der Vorzug des Protestantismus vor dem Katholicismus entscheiden. Denn mit dem allgemeinen Interesse, daß der Glaube nicht ohne Werke sei, hat ja der Protestantismus nichts vor dem Katholicismus voraus, und ist erst bezeugt, daß der Protestantismus die katholische Auffassung des Christentums nicht abweist, ohne das berechtigte Moment derselben auch seinerseits festzuhalten. Nun wird man vergeblich bei Luther die correcten theologischen Formeln zur sittlichen Normirung des christlichen Lebens suchen. Aber in mancherlei Weise hat er die Elemente zu der richtigen Theorie dargeboten, so daß wir wieder seinen praktischen Gesichtskreis nicht zu erweitern haben, um die maßgebende Formel für das Wesen des Sittengesetzes aufzustellen. Welche Vorstellung Luther von der sittlichen Verpflichtung des Christen habe, erkennt man vielleicht am sichersten aus seiner Schrift de votis monasticis 1521. Ich kann hier diese Schrift nicht analysiren. Aber es ist offenbar, daß für Luther hier das Gesetz der guten Werke, welches dem Christen obliegt, kein irgendwie statutarisches ist, nichts irgendwie mit einer Summe einzelner Vorschriften, welche für jedermann gleicherweise gelten, gemein hat. Der göttliche Wille ist ein Gesetz der Freiheit, welches jeder Christ nach Maßgabe seines Gewissens und unter selbständiger Beurtheilung seiner natürlichen Organisation und der Umstände seines Lebens selbst auf seine Person anwenden und für sich concret machen muß. Es ist die Idealität des göttlichen Gesetzes, welche Luther hier geltend macht und welche er nicht nur gegen den römischen Mechanismus,

[1]) Vgl. meine Schrift: „Luthers Lehre vom unfreien Willen und von der Prädestination nach ihren Entstehungsgründen untersucht."

sondern auch gegen den Mechanismus der Reformer, mit denen er bald nachher in Wittenberg zu kämpfen hatte, aufrecht erhalten hat. Die Summa des göttlichen Gesetzes aber, die Idee, welche das sittliche Verhalten des Christen regeln soll, ist für Luther die Liebe, wie sie in Christus anschaulich ist. Diesem Gedanken gilt bekanntlich besonders der zweite Theil der Schrift de libertate christiana. Und hier bietet Luther auch die Vorstellung von einem großen Organismus des sittlichen Lebens der Christenheit, da „die Güter, die wir aus Gott haben, aus einem in den andern fließen", wo Christus das Haupt und wir die Glieder sind, die sich wechselseitig tragen und fördern in der Liebe. Diesem Gedanken ist es nun conform, wenn Luther auch die sittliche Aufgabe des einzelnen Christen so ansieht, daß er eine einheitliche Gestaltung des ganzen Lebens durch die Liebe im Sinne hat. Luther denkt über die Verpflichtung des Christen zu „guten Werken" nicht so, daß er uns alle möglichen Liebesleistungen, zu denen wir in abstracto befähigt wären, zumuthet. Vielmehr hat er die deutliche Vorstellung einer einheitlichen Lebensaufgabe, gemäß welcher wir Ordnung stiften können unter der Menge guter Werke, die sich im allgemeinen als möglich für uns darstellen, und gemäß welcher wir entscheiden können, was in concreto unsere Pflicht sei. Die sittlichen Aufgaben des Christen sind für Luther zusammengefaßt in der Vorstellung des von Gott zugewiesenen Berufes. Luther beurtheilt die Beziehungen, in welche wir durch Geburt und Erziehung hineingestellt werden, als göttliche Fügungen und will demgemäß nicht, daß wir uns von diesen lossagen, um uns ein willkürliches Gebiet sittlicher Arbeit zu schaffen. Diesen Gedanken variirt er in der manigfachsten Weise; vergleiche besonders die Schrift de votis monasticis. Alle jene Beziehungen zu gestalten und zu vereinen nach dem freien Gesetze der Liebe, die aus ihnen entspringenden Aufgaben, die eben nur für uns in dieser Verknüpfung und sich wechselseitig bedingenden Art vorhanden sind, zu ergreifen, um in ihnen den christlichen Liebessinn zu bewähren, in dieser Weise einer einheitlichen, individuellen Lebensarbeit mit stetigem Sinne nachzugehen — das ist für Luther die Forderung, die Gott an uns ergehen läßt. In unserem Kreise mit unseren Gaben zu

wirken, wozu uns die Liebe anhält, das ist der kleine oder große Beitrag zum Wohle der Gesamtheit, den Gott von uns in Anspruch nimmt. Die Predigten Luthers sind voll von concreten, anschaulichen Ausführungen über den individuellen einheitlichen Charakter der sittlichen Verpflichtung des Christen. Dieselben weisen dem Familienvater, der Mutter, den Kindern, den Dienstboten, den verschiedenen Ständen ihre eigentümlichen Pflichten nach. In dieser Vorstellung von dem individuellen, von Gott gewiesenen Berufe und von der zusammenhängenden Lebensleistung, die uns obliegt, hat Luther dem sittlichen Streben die Orientirung wiedergeboten, die nur zu lange der Christenheit abhanden gekommen war und gemäß welcher allein Freudigkeit und Sicherheit in der Arbeit möglich ist. Es ist die Frucht dieser Erkenntnis von dem Wesen der „guten Werke", daß Luther auch die katholische Unterscheidung von Geboten und Räthen, die Unterscheidung des „vollkommenen" Mönchstandes und des minder werthvollen bürgerlichen Standes zu cassiren vermochte. Die allgemeinen Ordnungen des menschlichen Lebens, die natürlichen Ordnungen, die Rechtsordnungen, bestehen kraft göttlicher Stiftung, und es hat jeder es mit sich und seinem Gotte abzumachen, in welchem Stande und Berufe er ihm dienen soll. So besteht zwar der Unterschied des vollkommenen und unvollkommenen christlichen Lebens, aber nicht als der zweier Schichten der christlichen Gesellschaft, sondern als der Gradunterschied des sittlichen Ernstes der Individuen in ihrer Pflicht [1]). — Es ist nun nicht gleichgültig für die geschichtliche Entwicklung der von Luther reformirten Kirche gewesen, daß Luther in der Gesamtbezeichnung der sittlichen Aufgabe des Christen keine andere Formel aufgestellt hat, als die hergebrachte, daß wir zu „guten Werken" verpflichtet seien. Um zu sehen, wie weit er sich in seiner Auffassung des Gesetzes vom Katholicismus entfernte, müssen wir auf seine Specialausführungen achthaben. Dann ist es evident, daß unter dem gleichen Titel bei ihm eine ganz andere Vorstellung sich birgt. Indes konnte seine reformatorische Erneuerung der sittlichen Vorstellungen, da sie eben nicht gesichert war durch eine

[1]) Vgl. Ritschl, Die christliche Vollkommenheit; dazu Augustana II, 6, 49.

entsprechende Formel, welche in die öffentliche Belehrung hätte übergehen können, sich nicht so im Volksbewußtsein durchsetzen und einbürgern, daß nicht bedenkliche Schwankungen zu erwarten gewesen wären, sobald die Erinnerung an seine pastorale Praxis und an sein geniales persönliches Vorbild verblichen war. Es ist nicht zu verwundern, daß da auch in seinem Reformationsgebiet sich Richtungen angesiedelt haben, welche die katholischen Anschauungen vom vollkommenen und unvollkommenen Christentume, wenn auch unter anderer Bestimmung der concreten Gestalt des vollkommenen Wesens, wieder in Gang gesetzt haben. Ich denke an die bekannten Velleitäten der pietistischen Kreise hinsichtlich der „geistlichen Dinge". Es sind bald so, bald so bestimmte besondere Leistungen, die in diesen Kreisen für die eigentlich erst wahrhaften geistlichen Dinge ausgegeben werden. Wer darin nicht mitmacht, gilt als lau, als zurückgeblieben in der Heiligung, mag er auch übrigens in Treue und Demut in seinem Tagewerke dahingehen. Die evangelische Kirche besitzt hiegegen nicht den genügenden Schutz, so lange die unzulängliche Formel, daß der Glaube „gute Werke" erfordere, in Curs bleibt. „Gute Werke", das ist eine unendliche Fülle von Möglichkeiten, die beirrt und unsicher macht. Wir müssen einen Maßstab haben, wonach wir aus der Fülle abstracter Möglichkeiten zu gutem Handeln einen übersehbaren Kreis nächster Pflichten ausscheiden können. War Luthers praktische Anweisung vergessen, so war es nicht anders möglich, als daß wieder ein statutarischer Maßstab irgendwelcher Art in Geltung kam, und es war dann von selbst gegeben, daß bestimmte Uebungen der Heiligung vor andern den Vorzug erhielten. So ist die Formel Luthers der Boden, auf dem auch die pietistische Praxis gedeihen konnte. Doch ist es nun unser Recht, oder vielmehr nach den Grundsätzen geschichtlicher Forschung unsere Pflicht, darauf hinzuweisen, daß Luthers praktische Conception größer war, als seine Formel. Die sittliche Verpflichtung des Einzelnen ist für ihn durchaus individuell bemessen. Damit ist nicht die sittliche Willkür legitimirt. Die sittliche Arbeit empfängt ihre Begrenzung und Definirung durch die religiöse Orientirung, kraft welcher wir wissen, daß wir nicht von ohngefähr in den Beziehungen stehen, in die wir durch unsere natürliche

Art gestellt sind. So hat das Gesetz der Liebe, welches der Christenheit obliegt, Luther vorgestanden als der Zweckgedanke einer einheitlichen Organisation des gemeinschaftlichen Lebens in der Form, daß jeder Einzelne an seiner Stelle, in den durch seine nächsten Beziehungen gegebenen Anlässen handelt nach dem Maßstabe nicht des egoistischen Wohles, sondern des sittlichen Besten der Gesamtheit. Demgemäß hat er mit unmittelbarem Takte die naturgemäßen Lebensformen der Menschheit auch als die normalen Bedingungen christlicher Sittlichkeit wiederhergestellt, Familie, Staat, bürgerlichen Beruf, wie sich denn eben diese Formen als die Basis der christlichen Liebesübung erweisen, sobald man das „Reich Gottes" als die sittliche Aufgabe der Menschheit erkannt hat.

Zu der Sicherheit der religiösen und sittlichen Empfindung nun, die Luther durchweg charakterisirt, ist der Schlüssel seine Vorstellung von dem Verhältnis der Welt zu Gottes Selbstzweck. Für seine praktische Intuition ist Gott gar nicht vorhanden, ohne wie er in Christo offenbar ist, als heilige Liebe, als der immerdar die Welt schafft und trägt und mit seiner Liebe und Gerechtigkeit füllt. Luther hat ja freilich den Gedanken oft genug ausgesprochen, daß Gott der Welt nicht bedürfe, und er hat unter Umständen selbst mit viel Pathos (vgl. die Schrift de servo arbitrio 1525) alle Nothwendigkeit der thatsächlichen Beziehungen Gottes zur Welt abgelehnt: „Deus est, cujus voluntatis nulla est ratio." Aber er hat auch fast mit demselben Athemzuge diese Gedanken als müßige, beirrende Speculationen bezeichnet. Die Statuirung des „verborgenen Gottes", welche die Rationalität und Zuverlässigkeit der Gesinnung, mit welcher sich Gott in der Offenbarung an uns wendet, in Frage stellt, ist ihm doch nur unter bestimmten Umständen homogen und im Gedächtnis gewesen. Und es läßt sich zeigen, wie er in diesen Momenten unter der Nachwirkung seiner katholischen, speciell seiner nominalistischen Epoche steht [1]). Im allgemeinen hat er gar nicht daran gedacht, über Christus und über die Offenbarung hinauszugrübeln. Diese durchgängige sichere

[1]) Vgl. meine Schrift: „Luthers Lehre vom unfreien Willen" u. s. w.

religiöse Orientirung unterscheidet ihn von den Scholastikern, welche die Unterscheidung des offenbaren und des verborgenen Gottes viel ernsthafter aufgestellt haben. So ist ihm denn die Liebe Gottes „Natur". Gottes Gesinnung gegen die Welt, Gottes Verhalten zur Welt, ist ihm ein charaktermäßiges. Darum kann er auch geradezu definiren: „Ein Gott ist, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöthen". Wie sehr das Gesetz nach Luthers Anschauung ein für Gott selbst nothwendiges, um seiner willen aufrecht zu erhaltendes ist, zeigt die Lehre von dem Versöhnungswerke Christi. Luther hat nie Zweifeln über die Nothwendigkeit desselben zum Zwecke der Sündenvergebung Raum gegeben. Es ist dies speciell freilich wieder ein Punkt, wo seine Theorie als solche gegründeten theologischen Bedenken unterliegt. Indes ist sie ein Beleg für seine Gewißheit, daß die sittliche Weltordnung in Gottes Wesen begründet sei. Auf diesem wie auf andern Punkten macht es sich zum Nachtheile der Theorie geltend, daß Luther es unterlassen hat, die Correspondenz der sittlichen und religiösen Ideen nachzuweisen, zu zeigen, daß sie sich gegenseitig bedingen und nur in ihrer Wechselwirkung Bestand und Gültigkeit haben. Er behauptet nur das stetige Beieinandersein der gnädigen Gesinnung Gottes und seiner sittlichen Heiligkeit, die sich in seinem Gesetze darstellt. In beiden Beziehungen weiß er sich in Gottes Wesen gegründeten Ordnungen gegenüber. Es sind ja Versuche bei ihm vorhanden, alles zu begreifen als Ausdruck der Liebe Gottes. Aber weil ihm der Gedanke des Reiches Gottes als des Correlates des Gedankens Gottes selbst nicht klar geworden, behalten jene Versuche immer einen aphoristischen Charakter. Daß das eigentümlich nachtheilige Folgen haben mußte für eine Zeit, welche nicht mehr unmittelbar unter dem Eindrucke seiner einheitlichen, sicheren Persönlichkeit stand, ist offenbar.

Wir treffen auf denselben Uebelstand, wenn wir die Frage aufwerfen, wie sich Rechtfertigung und sittliche Erneuerung d. h. Wiedergeburt zu einander verhalten. Wir berühren hier ohne Zweifel einen der difficilsten Punkte der Luther'schen Theologie. Gewöhnlich wird man hier an das oben schon beiläufig erwähnte

Schema der Entwicklung des Christenstandes erinnert, welches Luther seit den Erfahrungen der sächsischen Kirchenvisitation in der Anlehnung an Melanchthon sich aneignete. Danach also ist die contritio gewirkt durch das Gesetz das Nächste, welches vorangehen muß, wenn der Glaube ein Recht haben soll, sich die Vergebung der Sünde gemäß dem Evangelium anzueignen, worauf dann die Wiedergeburt als Frucht der Rechtfertigung folgen muß. Indes dieses Schema ist doch nicht das überall von Luther dargebotene, und anderseits hat es seine eigentümlichen Schwierigkeiten. Nämlich es ist unschwer zu zeigen, daß es sogar geradezu den reformatorischen Interessen Luthers entgegen ist. Man sieht nicht ein, in wie fern die contritio nicht bereits Zeichen der Wiedergeburt ist. Muß sie zu Stande gekommen sein, ehe die Rechtfertigung in Kraft tritt, so wäre also doch die Wiedergeburt, wenn auch nur der Ansatz derselben, der Rechtfertigung übergeordnet. Nun aber lehrt Luther, daß alles Gute erst in Kraft der Rechtfertigung möglich sei. Es scheint hier ein Widerspruch vorzuliegen. Die einfache Lehre, daß die Wiedergeburt der Rechtfertigung *nachfolge*, war dahin gemisbraucht, daß die Menge sich die Rechtfertigung zum voraus aneignete und dann auf die Erneuerung des Lebens verzichtete. Um dem vorzubeugen, legten Luther und Melanchthon vor die Rechtfertigung die contritio, die es garantiren sollte, daß der Rechtfertigung die Wiedergeburt folgen werde. Aber hier ergibt sich zunächst die schon erwähnte Schwierigkeit. Es kommt folgendes dazu: offenbar verdeckte es sich den Reformatoren auch, daß, indem die contritio vor die Rechtfertigung gestellt wurde, den Zweifeln am Heile wieder Thür und Thor geöffnet war. Anderseits war damit auch die Möglichkeit katholischer Anschauungen über unsere sittliche Haltung, als ob dieselbe der Grund unserer Geltung vor Gott sein solle, wieder dargeboten. Luther nun begnügt sich, einerseits immer wieder zu betonen, daß die contritio nicht der Grund, sondern nur die conditio sine qua non der Rechtfertigung sei. Anderseits macht er darauf aufmerksam, daß man nicht über die Vollständigkeit der Reue zu grübeln habe. Indes zur vollen begrifflichen Klarheit bringt er es eben nicht. Seine concrete Anschauung ist so zu bezeichnen, daß ihm die Rechtfertigung und die Wiedergeburt in

untrennbarer Wechselbeziehung vorschweben. Sein Interesse war darauf gerichtet, die sittliche Thätigkeit in das richtige religiöse Licht zu stellen, also abzuwehren, daß sie für den Realgrund unserer Geltung vor Gott gehalten werde, zugleich aber auch darauf, ihre Unerläßlichkeit im Christentume festzustellen. Indem er beide Interessen ausgleichen wollte, kam er zunächst auf die Formel, daß die guten Werke auf die Rechtfertigung nothwendig folgten. Aber eben dies, daß sie zeitlich folgen sollten, erwies sich als eine praktisch bedenkliche Formel. Luther verbesserte die Sache nicht, sondern zeigte nur seine theoretische Unsicherheit, indem er nun die Wiedergeburt zum Theil schon vor die Rechtfertigung stellte. Seine nicht durch theoretische Absicht bestimmten Ausführungen über den Verlauf des Christenstandes zeigen unverkennbar, daß derselbe für ihn eine stetige Wechselbeziehung darstellt zwischen dem Gedanken an die Rechtfertigung und dem an die Wiedergeburt, so daß in concreto keiner der erste und keiner der zweite, sondern beide sich wechselseitig bedingende Gedanken sind. Diese Anschauung erklärt sich nun auch, wenn wir an den Zweck der Rechtfertigung zurückdenken. Indem wir denselben noch einer besonderen Erläuterung unterziehen, vollenden wir also die Darlegung der Idee Luthers. Wenn wir das Bewußtsein der Rechtfertigung, unserer Geltung vor Gott, hegen, so haben wir darin deshalb die Seligkeit, weil wir uns jetzt in Gottes Liebe geborgen wissen. Was heißt denn das? Offenbar, daß wir in unserem wahren Zwecke, in dessen Erreichung unsere Seligkeit gegeben ist, nunmehr gesichert sind. Unsern wahren Zweck, unser eigentliches Wesen haben wir nun aber nach Luther zu denken als unsere Bestimmung zur Sittlichkeit, um es mit dem Ausdrucke zu bezeichnen, den Luther nicht bietet, aber der seinen Sinn trifft, als unsere Bestimmung für das Reich Gottes. Als sittliche Größe wissen wir uns in der Gewißheit der Rechtfertigung geborgen. Verzichten wir auf sittliche Haltung, so ist unser Zweck, wie immer er beschaffen sei, der Art, daß er nicht von Gottes Liebe garantirt ist, nicht unter den Schutz der Rechtfertigung fällt. So stehen „Rechtfertigung" und „Wiedergeburt" in unlöslicher Correspondenz. Es ist an sich ein Ungedanke, sich die Rechtfertigung aneignen zu wollen, ohne

sich selbst als sittliche Größe zu erfassen. Die Möglichkeit, daß dies verkannt wurde, hat Luther allerdings selbst verschuldet. Sie lag darin, daß er den Gedanken der „Seligkeit“ nicht immer deutlich ausprägte und eigentlich nirgends absichtlich erläuterte. Sein Gedanke von der Freiheit über die Welt als der Seligkeit des Christen ist ja unverkennbar sittlich normirt. Frei von der Welt sind wir nur, in so fern wir aller Welt Knecht in der Liebe sind. Nur in so fern wir darin unsern Zweck erkennen, für die anderen „wie Christus“ zu sein, haben wir Theil an Christi Herrschaft über die Welt, so daß uns alles dienen und fördern muß. Aber wo spricht Luther diese Gedanken sonst noch deutlich und mit Absicht aus? Und selbst in De libertate christiana bietet er keine absichtliche Ausführung über das wechselseitige Verhältnis der „Freiheit“ und der „Gebundenheit“ eines Christen. Doch ist es die Pflicht des Interpreten seines Gedankens, aus den Elementen seiner praktischen Belehrung die theoretische Formel zu erheben. Wir sagen also in seinem Sinne, daß in concreto die Gnade und die Seligkeit des Christenglaubens von uns nur erlebt werden kann *zugleich* mit der Erkenntnis unseres sittlichen Wesens und mit dem Entschluß, dem Reiche Gottes nachzutrachten. Doch ist nun noch dies hinzuzusetzen. Sofern der Gedanke der Rechtfertigung besagt, daß wir mit unserm Zwecke aufgenommen sind in den göttlichen Zweck, so wissen wir ja, daß der göttliche Liebeszweck ewig ist. Wir wissen, daß wir in ihm erschaffen sind und daß unser Leben von Anbeginn gemäß demselben regiert war. Ist darin ein- für allemal der Gedanke verwehrt, als könnten und sollten wir Gottes Liebe „verdienen“, die doch immer schon da ist, so liegt darin zugleich die Erkenntnis, daß Gott es ist, der auch das Wollen gegeben hat. Haben wir gesehen, daß die Rechtfertigung nicht besteht ohne die Wiedergeburt, so sehen wir hier, daß auch die Wiedergeburt nicht besteht ohne die Rechtfertigung. Ja wir erkennen hier, daß *von Gott her* die Rechtfertigung die *Grundlage* unserer sittlichen Kraft ist. Die Rechtfertigung würde das sein auch im Falle der Sündlosigkeit. Sie würde dann wirksam sein in der Providenz, in der wir gehegt und geborgen waren von Anbeginn. Indes ist ja der Fall der Sündlosigkeit

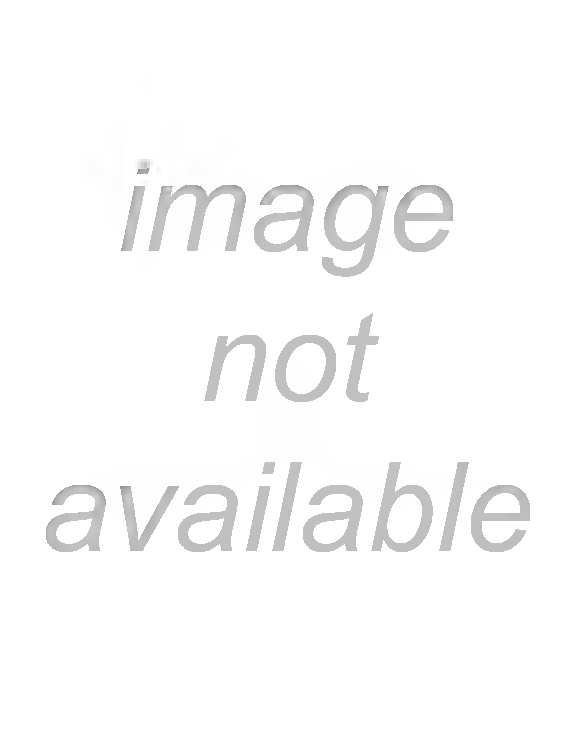


image
not
available

fähig sind, den Rechtfertigungsglauben zu hegen und die Erneuerung unseres Lebens auszurichten. Es wird also hier die Frage dringend: was ist im Sinne Luthers die Kirche? Und wenn wir fragen, wie wir zum Christentume gelangen, so ist die Frage dahin zu präcisiren: wie werden wir Glieder der Kirche?

Was nun zunächst Luthers Lehre vom Wesen der Kirche betrifft, so ist dieselbe besonders zu entnehmen aus der Schrift „Vom Papsttum zu Rom", 1520 [1]). Wenn es überall erhellt, daß Luther genau ebenso interessirt ist für die Kirche, wie der Katholicismus, so ist freilich für ihn die Kirche etwas anderes als für den Katholicismus. Zur äußeren, rechtlich verfaßten, äußerlich die Sacramente spendenden, amtlich das Wort Gottes predigenden Kirche rechtlich und äußerlich zu gehören, gilt ihm nicht für heilsnothwendig (vgl. auch den „Sermon vom Baun", 1519). Aber darum ist ihm die Kirche, welche die wahre ist, die Gemeinde der Heiligen, doch nicht bloß die geistige Verbindung der Gläubigen. Bei Luther treten zwei Betrachtungsreihen auf. Einmal erklärt er die Kirche als die Gemeinde der Heiligen für unsichtbar, „eine geistliche, nicht leibliche Versammlung". Anderseits ist ihm die Gemeinde der Heiligen doch aber äußerlich erkennbar: sie ist immer thätig in der Verwaltung der Gnadenmittel, und wo diese, welche zusammengefaßt sind in dem Begriffe des „Wortes Gottes", vorhanden sind, da ist immer Gemeinde der Heiligen, „sollten's auch nur Kinder in der Wiege sein". Diese letztere Bemerkung zeigt zugleich, daß Luther den Umfang des Geltungsbereiches der Gnadenmittel durchaus nicht mechanisch identificirt mit der Gemeinde der Heiligen, so daß ihm jeder ein „Heiliger" wäre, der unter die Wirksamkeit der Gnadenmittel tritt. Seine Anschauung ist folgendermaßen zu interpretiren. Es ist zu unterscheiden zwischen dem religiösen und dem empirischen Begriffe der Kirche. Religiös ist die Kirche die

[1]) Zu dem Weiteren vgl. speciell Köstlin, Luthers Lehre von der Kirche; Ritschl, Ueber die Begriffe „sichtbare" und „unsichtbare" Kirche (Stud. u. Krit. 1859), ferner: „Die Begründung des Kirchenrechtes im evangelischen Begriffe von der Kirche", Zeitschrift für Kirchenrecht 1868; Krauß, Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche, S. 28 ff.; Jacoby, Die Liturgik der Reformatoren (1. Bd.: Luther).

Gemeinde der Heiligen, empirisch die eigentümliche geschichtliche Genossenschaft, deren significantestes Merkmal bestimmte Institute und Rechtsformen zur Verwaltung der Gnadenmittel sind. Die Gemeinde der Heiligen und diese geschichtliche Genossenschaft haben nun zunächst nach dem Sprachgebrauch den Namen „Kirche" gemein. Aber ihre Verwandtschaft reicht weiter, sie gehören auch sachlich zu einander. Die äußere Kirche hat den Werth, Gemeinde der Heiligen zu sein, und die Gemeinde der Heiligen stellt sich nothwendigerweise als äußere Kirche dar. Das will besagen, die Christenheit existirt nur so, daß sie sich äußerlich bethätigt und zwar in der manigfachsten Weise. Sie schafft auch amtliche Institute und verfaßt sich in Rechtsformen, um das „Wort Gottes" zu verkünden. Wo nun in irgend welcher Weise das unverfälschte Wort Gottes gepredigt wird, da ist immer zugleich Gemeinde der Heiligen, da ist nie nur der Schein, sondern stets auch das Wesen der Christenheit. Denn „das Wort Gottes kann nicht wieder leer zu Gott zurückkommen". Aber nun ist zu beachten, dieses Urtheil über die äußere Kirche ist, wie eben die angegebene Motivirung zeigt, kein empirisches, sondern ein religiöses. Empirisch ist es nicht zu constatiren, daß die äußere Kirche zugleich die Gemeinde der Heiligen ist. Würde Luther behaupten, daß das der Fall sein müsse, so würde er sich auf die Bahn der Sectenstiftung begeben haben. Denn das ist das Charakteristicum der Secte, daß sie die communio sanctorum empirisch in ihrem Kreise darzustellen unternimmt. Aber für den Glauben, in unsichtbarer Weise, ist die geschichtliche äußere Kirche, so weit in ihr das „Wort Gottes" erhalten ist, die Gemeinde der Heiligen. Luther lehrt also nicht eine „unsichtbare" und eine „sichtbare" Kirche, sondern die Sichtbarkeit und die Unsichtbarkeit der einen Kirche. Unter verschiedenem Gesichtspunkte ist dieselbe Größe sichtbar: als sich eigentümlich bethätigende Gemeinschaft, in specie als besonderes Rechtswesen, und unsichtbar: als Glaubensgegenstand. Luther unterläßt den Nachweis, warum das Glaubensobject „Kirche" nothwendig auch äußere Merkmale producirt. Das rührt wieder daher, daß er unterläßt, innerhalb der Lehre von der Gemeinde der Heiligen die dogmatische und die ethische Betrachtung ausdrücklich zu unter-

scheiden. Das hat die Unsicherheit über seinen Kirchenbegriff, die nur zu lange geherrscht hat, bedingt. — Der Gegensatz der protestantischen und der katholischen Auffassung von der Kirche ist kein solcher, der mit einem Worte zu bezeichnen wäre. Ist es für den katholischen Kirchenbegriff charakteristisch, daß einer aliquo modo Glied der vera ecclesia sein kann, ohne alle interna virtus (Bellarmin), so ist es für den Protestantismus charakteristisch, daß einer Glied der vera ecclesia in keiner Weise sein kann ohne eine interna virtus. Das Hauptmerkmal der Kirche im katholischen Sinne ist, daß sie Rechtsanstalt ist, die Kirche im protestantischen Sinne hat auch Rechtsformen, aber sie ist erst in abgeleiteter Weise Rechtsanstalt. Man kann sagen, katholisch sei es, daß die Kirche als Rechtswesen die Kirche als Glaubensobject, als Gemeinde der Heiligen, producire, protestantisch, daß die Kirche als Gemeinde der Heiligen die Kirche als besonderes Rechtswesen hervorbringe. Nur ist die Verfassung in aparte Rechtsformen zum Zwecke der Verwaltung der Gnadenmittel nach protestantischer Anschauung nicht die ganze Thätigkeit der Gemeinde der Heiligen, wodurch dieselbe sich äußerlich darstellt. Wir kommen theologisch nicht aus ohne den Begriff des Reiches Gottes als Inbegriff der Bethätigung der christlichen Gemeinde einzuführen. Das „Reich Gottes" als der sittliche Organismus der religiösen Gemeinde hat als eine Unterart die Kirche als Rechtswesen in sich. Eine Gemeinschaft der Menschen im Handeln ist eben in keiner Weise denkbar, ohne daß Rechtsformen geschaffen werden. Kommt so einerseits der Staat als eine nothwendige Form der Realisirung des Reiches Gottes in Betracht, so anderseits die Kirche im politisch-juristischen Sinne als die öffentliche Cultusgemeinschaft. Es ist auch im Protestantismus normal, daß ein Gläubiger zur politischen Kirche gehört. Indes ist es für den Protestantismus denkbar, daß einer durch besondere Umstände von der Kirche im letzteren Sinne sich trennte oder getrennt würde, ohne darum seine Qualität als Christ zu verlieren. Denn als politisches Institut hat die Kirche einen Charakter angenommen, der sich auch als rein weltlicher bemerklich machen kann.

Das Merkmal der Kirche, d. h. also der Christenheit

als Gemeinde der Heiligen, ist „die Predigt des Wortes Gottes“. Luther nennt mancherlei andere Merkmale; indes gehen dieselben immer für ihn begrifflich zusammen mit dem bezeichneten. Die „Predigt des Wortes“ ist aber darum das Merkmal der Kirche, weil sie das unmöglich versagende Mittel ist, wodurch Gott die Kirche erhält und schafft. Hier also werden wir auch Antwort erhalten auf die Frage, wie wir zum Christentume gelangen. Es wird sich fragen, wie wir jenes Merkmal der Kirche zu verstehen haben. Daß die Interpretation desselben nicht so ganz einfach ist, zeigen die vielfachen Verhandlungen darüber, welche die letzten Jahrzehnte gebracht haben. Die Frage zerfällt offenbar in zwei Unterfragen: was ist das „Wort Gottes“, was ist die „Predigt“ des Wortes Gottes?

Was zunächst die erste Frage angeht, so hat Ritschl in seinen verschiedenen Arbeiten über den lutherischen Kirchenbegriff den Nachweis angetreten, daß das „Wort“, das „Evangelium“, nicht zu indentificiren sei mit der „reinen Lehre“, mit den correcten „Glaubensartikeln“. Dieser Nachweis scheint mir durchaus geglückt, wenn keine ernsteren Argumente dagegen vorgebracht werden können, als neuerlich seitens eines anonymen Vertreters der Erlanger Theologie der Fall gewesen [1]). Wenn es doch Luthers ganzer Anschauung entspricht, daß der Glaube nicht Menschenwerk ist, daß die Gemeinde ihren Ursprung und Bestand nur in Gott hat, so ist es ja völlig selbstverständlich, daß die Lehre nicht der Grund, daß das Bekenntnis nicht das Fundament der Kirche ist. Denn die Lehre und das Bekenntnis sind die menschlichen Formen für den göttlichen Inhalt und dürfen mit dem Evangelium, welches sie umschreiben und erklären und als persönliches Erlebnis bezeugen, nicht identificirt werden, wie eben die Sache selbst und der Bericht über die Sache nicht gleichgestellt werden dürfen. Das Evangelium als Gotteskraft zum Troste der Gemüther ist die Thatsache des Gnadenwillens Gottes, der sich uns zu erfahren gibt. Indes mit dieser Bemerkung treffen wir den Streitpunkt noch nicht. Denn

[1]) Vgl. „Aus der neueren Dogmatik“, Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 1876, Augustheft.

wenn dieser Gnadenwille Gottes uns doch nicht anders offenbar wird, als indem er sich zu einer Vorstellung für uns objectivirt, so fragt es sich, ob er sich uns nicht nothwendigerweise darstellt als die Summe der Vorstellungen, welche die „Glaubensartikel" ausdrücken. Ich will nun gegen diejenigen, welche das „Evangelium" und das „Bekenntnis" in dieser Weise gleichsetzen, nicht erinnern an Luthers Protest gegen die fides implicita, welche für den gemeinen Mann genüge [1]), — offenbar müßte sie genügen, indem der „gemeine Mann" die Glaubensartikel nun einmal durchweg herzlich schlecht kennt und trotzdem es oft leidlich versteht, Demut und Gottvertrauen und im täglichen Leben Treue in seiner Arbeit, d. h. Christentum, zu üben. Aber wenn Luther selbst die Summe der Vorstellungen ausdrücklich bezeichnet, welche ihm das Evangelium darstellen, so lautet seine Anweisung anders. Dann ist stets die Interpretation, welche Art. V der Augustana von dem Begriffe des Evangeliums gibt, diejenige, welche auch er darbietet [2]). Dieser Interpretation entspricht es, wenn die Apologie (IV, 20 und 21) als die Lehre, welche allein nothwendigerweise einträchtiglich in der Kirche gewahrt werden müsse als das Fundament, auf dem die Kirche ruhe, die Verkündigung von Christo als demjenigen, in dem wir ohne Verdienst gerecht würden, hinstellt. Diese Ausführung ist um so bedeutsamer, als sie sich mit der ausdrücklichen Erklärung verbindet, daß auf diesem Grunde verschiedene theologische Lehrgebäude von so verschiedenem Werthe, wie Heu, Stoppeln, Stroh und edele Steine (1 Kor. 3, 12) sich erbauen könnten, ohne daß dadurch der Bestand der Gemeinde der Heiligen bedroht würde (vgl. auch „Von Conciliis und Kirchen", E. A. 25, 359). Es ist aber nun hinzuzusetzen, daß auch die Lehre von der Rechtfertigung aus reiner Gnade nicht als Lehre

---

1) Vgl. Köstlin, Luthers Theologie II, 436.

2) Aug., Art. V: evangelium scilicet quod Deus non propter nostra merita, sed propter Christum justificet hos, qui credunt se propter Christum in gratiam recipi; vgl. z. B. De libertate christiana im Eingange und Art. Torg. F, (C. R. XXVI, 193).

für Luther der Grund ist, auf dem die Kirche ruht. Denn als Lehre ist diese Erkenntnis vor der Reformation nicht vorhanden gewesen. Dann aber müßte es vor Luther keine christliche Gemeinde gegeben haben. Indes das ist eben für ihn der schlimmste Unglaube. Gemeinde der Heiligen ist allezeit vorhanden gewesen, wie Luther oft genug betont (vgl. auch Aug., Art. VII). Der Reformator wußte eben besser, als manche seiner Schüler, daß der Gedanke und die Erfahrung der Rechtfertigung aus dem Glauben sich anschließt an unzählige Umstände neben der eigentlichen lehrhaften Hinweisung darauf. Wenn er sich vergegenwärtigen will, daß in der römischen Kirche auch allezeit „die Kirche und etliche Heilige blieben", so weiß er auch die bloße Vorhaltung des Crucifixes als Mittel zur Erweckung des rechten Glaubens zu begreifen [1]). — Ich will an dieser Stelle für Luthers Anschauung vom „Worte Gottes" nur noch darauf hinweisen, daß es für ihn keine menschliche, untrügliche Autorität für die Interpretation der Bibel d. i. der Offenbarung Gottes in Christo gibt. Jeder Christ hat das Recht, ein selbständiges Verständnis dieser Offenbarung zu suchen und je nach dem Resultate seiner Arbeit eine Reformation der Kirche zu versuchen (vgl. die Schrift an den Adel). Dieses Freigeben der Interpretation des „Evangeliums" tangirt natürlich nicht die Ueberzeugung des Reformators, daß seine Interpretation desselben die richtige sei. Aber es ist ein willkommenes Eingeständnis, daß die lehrhafte Form, in der er den Schatz der christlichen Offenbarung gehoben, einer Aenderung unterworfen werden könne, ohne daß das „Evangelium" unterginge. Melanchthon hat späterhin daran gedacht, die Kirche, die ihrerseits an die „Glaubensartikel" gebunden sei (vgl. seine Lehre von der Kirche in der dritten Ausgabe der Loci), in ihren amtlichen Organen zur einzig berufenen Interpretin der Schrift zu erklären [2]). Dagegen hat der Protestantismus in der Erinnerung an Luther festgehalten, daß nur die Schrift die Schrift auslegen dürfe. Dieses Paradoxon legitimirt die Schriftforschung eines jeden

---

[1]) Stellen bei Plitt, Die Apologie der Augustana, S. 141.

[2]) Vgl. Ritschl, Die Entstehung der lutherischen Kirche a. a. O., S. 79 ff.

Christen nach seinem Maße. Es spricht sich darin zugleich die Ueberzeugung aus, daß das richtige Verständnis des Evangeliums unter Gottes Leitung sich schon immer wieder Bahn brechen werde.

Diese Ablehnung der Gleichsetzung des Evangeliums und der reinen Lehre hat natürlich nicht den Sinn, den Werth der letzteren irgend wie herunterzusetzen. Es ist ein großer Uebelstand, wenn nur trotz der Theologie Christentum möglich ist, nicht gemäß derselben. Die Glaubensartikel und die Bekenntnisse sollen also nicht überhaupt verurtheilt sein, wenn wir sie nicht der Offenbarung gleichsetzen. Bewähren sie sich theologisch, so wollen wir sie in allen Ehren halten. Aber sie müssen sich eben jedem Einzelnen wieder bewähren und sie dürfen nicht die mechanisch zum voraus ein- für allemal festgestellte Lehrform sein wollen. Es ist klar, daß der Eifer, den Luther gerade auch um die reine *Lehre*, so wie er sie verstand, bethätigte, keineswegs eine Inconsequenz war. Nur im einzelnen ist er darin vermöge seiner heftigen Geistesart zu weit gegangen und seinem Grundgedanken über das Evangelium untreu geworden. Wir haben in seinem Sinne festzuhalten, daß aller theologische Streit darin die Ruhe des Gemüths gestattet, daß er eben den Bestand der Kirche so gewiß nie bedroht, als eben die Kirche nicht ruht auf Menschenwerk, sondern auf Gott. Zugleich fordert es Luthers Sinn, daß alle theologischen Parteien, *sofern sie überhaupt in Christo die Erkenntnis Gottes und unseres Heiles suchen*, in der gemeinsamen Erkenntnis, daß keiner das Vorrecht der Infallibilität in der Ausdeutung der Offenbarung eignet, sich innerhalb der *Kirche* dulden und ehren.

Es bleibt uns die Frage, wie die „*Predigt*“ des Wortes im Sinne als Mittel zur Erhaltung der Gemeinde zu deuten sei. Ich bin gezwungen, mich hier kurz zu fassen, wiewol ich mich auf keine Schrift berufen kann, in der ich völlig die Auffassung vertreten finde, die sich mir als die richtige bewährt hat. Ein Versuch, meine Anschauung aus Luthers Schriften zu *belegen*, müßte mich zur sehr in Einzelexegese führen, da fast alles controvers ist [1]).

---

[1]) Direct und indirect ist dieser Punkt in den letzten zwei Jahrzehnten

Ich glaube folgendes als Luthers Anschauung vertreten zu können. Zunächst ist die Predigt als Gnadenmittel nicht identisch mit der amtlichen, öffentlichen Predigt. So gewiß die letztere ein vorzügliches Mittel zur Erweckung des Glaubens, zur Erbauung und Stärkung ist, so gewiß soll sie die Nothwendigkeit und Wirksamkeit der privaten Predigt nicht verdecken. Jeder Christ hat dem anderen Trost und Ermahnung zuzusprechen das Recht und die Pflicht. Jeder Christ ist jeder Zeit in der Lage, dem anderen alle Güter der Christenheit mitzutheilen und zuzusprechen. Daß dies nun in seinem Vollsinne verstanden werde, ist dies hinzuzusetzen. Die Predigt des Wortes, wodurch die Christenheit erzeugt wird, der Glaube entsteht, das Heil conferirt wird, ist nicht identisch mit der *ausdrücklichen* Verkündigung der Botschaft von Christo. Natürlich nimmt diese eine wesentliche Stelle ein, aber sie ist nicht das *specifische* Mittel zur Erzeugung des Glaubens, welches den anderen Mitteln begrifflich an Werth übergeordnet wäre. Vielmehr steht der directen die indirecte Verkündigung des Wortes gleichwerthig zur Seite. Es ist hier auf Luthers Ansicht vom Werthe der *Erziehung* hinzuweisen. Erziehung geschieht aber, wie Luther auch hervorhebt, nicht bloß durch directe Weisung, sondern noch viel mehr durch *Beispiel* und praktisches *Vorbild*. Der Hausvater hat den Seinen das „Wort" zu verkünden. Das thut er aber nicht bloß, indem er aus der Bibel vorliest, den Kindern den Katechismus einprägt ꝛc., sondern ebenso sehr, indem er in seinem Hause auf Zucht und Ordnung hält, in seinem öffentlichen Berufe tadellos ist, in seinem eigenen Leben Gottvertrauen übt, kurz, sich als Christ *darlebt*. Wenn wir z. B. den zweiten Theil der Schrift De libertate christiana lesen, wo Luther ausführt, wie jeder Christ durch sein

sehr häufig zur Sprache gebracht durch die Untersuchungen über den Werth des „Amtes" nach lutherischen Grundsätzen. Die neueste Arbeit ist: K. *Köhler*, „Die Lehre der lutherischen Bekenntnisschriften über Kirche, Kirchenamt und Kirchenregiment", Jahrbücher für deutsche Theologie 1871. So vielfach ich mit diesem Aufsatze, der in den Bahnen des trefflichen *Höfling* geht, übereinstimme, so vermisse ich doch die entscheidende Erkenntnis über den Begriff der „Predigt".

ganzes Leben den Nächsten fördern soll in dem, was ihm „nützlich", d. h. in dem, was für ihn „seliglich" ist, wie jeder für den anderen „wie Christus" werden, ihn für Gott gewinnen soll durch sein gesamtes Verhalten, so sehen wir auch, welche Vorstellung ihm eignet über das Wesen der „Predigt", der „Verkündigung" des Evangeliums, der Form der Darbietung des Evangeliums von einer Generation an die andere. Es ist Luthers Erkenntnis, wenn wir die Predigt des Wortes als Gnadenmittel definiren als das Leben der christlichen Gemeinde, in allen Formen, in denen es sich kundgibt. In dieser Anschauung von den Gnadenmitteln der Kirche ist der Gegensatz gegen den Katholicismus offenbar. Katholisch sind die Mittel, wodurch die Kirche uns das Heil nahebringt, bestimmte einzelne. Nach der gewöhnlichen Auffassung des Wesens der „Predigt des Wortes" als Gnadenmittel, wonach dieselbe mindestens gleichgesetzt wird der directen Hinweisung auf die Gnade Gottes in Christo, erschiene die lutherische Anschauung als keine qualitativ verschiedene. Indes entspricht erst meine Ausführung der evangelischen Anschauung, daß das Heil in der Gemeinde empfangen und erlebt werde. Es ist erst hier klar, daß wir uns in unserem religiösen Bewußtsein nicht isoliren können und dürfen von der Gemeinschaft des Geistes mit allen Christen, mit welchen unser gesamtes religiöses Leben in stetiger, im einzelnen uncontrollirbarer Wechselwirkung steht. Es ist hier auch klar, daß es ziellos wäre, wollten wir der Entstehung unseres Christentums im einzelnen nachforschen. Wir sind in der christlichen Gemeinde geboren und erwachsen. Die christlichen Lebensmotive sind uns also nicht anders zugeführt, wie uns auch die familiären und nationalen Lebensmotive zugekommen sind. Das unmittelbare, unerschütterliche Gefühl der Zugehörigkeit, welches wir in den Beziehungen des Familien- und Volkslebens besitzen, es darf uns auch eignen gegenüber der Christenheit und es wird uns am ehesten befähigen, ein wahres, echtes Christentum auszuüben.

Daß die Predigt des Wortes immer wieder wirksam ist zur Erzeugung christlichen Lebens, daß die Christenheit nicht untergeht, sondern von einer Generation zur anderen sich erhält und immer

weiter verbreitet, ist Glaubensgewißheit. Empirisch können wir es ja nicht constatiren, daß die Offenbarung Gottes in Christo gemäß dem religiösen Troste und den sittlichen Impulsen, welche sie darbietet, wirklich noch lebendig unter uns ist. Aber wir glauben es, weil wir glauben, daß Gott, der in der Predigt wirksam ist, sich nicht vergeblich an den Menschenherzen bezeugen kann. Die Vermittlung der Offenbarung ist deshalb an die menschliche Form der „Predigt" geknüpft, weil ohne dies die Gemeinschaftlichkeit der Religion nicht möglich wäre. Warum nun das Christentum nur gemeinschaftlich ausgeübt werden könne, das hat Luther nicht ausdrücklich gezeigt, sondern einfach vorausgesetzt. Es kann auch nicht dieses Ortes sein, Luthers praktische Conception theoretisch theologisch zu bewähren. Wenn ich nicht irre, so liegt hier eine Frage der systematischen Theologie vor, die noch auf lange hinaus die Geister spalten wird.

Wir dürfen nicht verhehlen, daß Luther selbst den Misverständnissen über seine Anschauung vom Wesen der Gnadenmittel, wie sie nur zu tief eingewurzelt sind, Vorschub geleistet hat durch die unvorsichtige Weise, wie er seit dem Kampfe mit den „Schwärmern" die Mittel des öffentlichen Cultus, die amtliche Predigt und die Sacramente, als die unumgänglichen Vehikel des Geistes hingestellt hat. Um ihm hier ganz gerecht zu werden, seine Aufstellungen in ihrer polemischen Bedingtheit völlig klar zu legen, müßten wir genauer auf die Art der Gegner eingehen, als es gestattet ist. Es sei nur dies bemerkt. Indem die Schwärmer jede äußere Vermittlung des Heiles verwarfen, machten sie die Gemeinschaftlichkeit des Christentums unmöglich. Als Menschen können wir nun einmal nur in der Weise Gemeinsamkeit auch in der Religion haben, daß wir uns gegenseitig unsere Güter vermitteln. Mit der Theorie der Schwärmer war der Bestand der Christenheit als Gemeinde bedroht. Es kommt folgendes dazu in Betracht. Die öffentliche expresse Verkündigung von Christo, wie sie sich darstellt in der amtlichen Predigt, hat die besondere Bedeutung, daß sie eben als öffentliche am leichtesten und sichersten der Controlle unterliegt. Hier kann die Christenheit am ehesten die Aufsicht üben, ob ihr ihre Ideale auch bewahrt bleiben und

ob dieselben stets wieder für die Erinnerung belebt und außen Stehenden zur Gewinnung vermittelt werden. Indem die Schwärmer die Entstehung des Christentums als eine unmittelbare Illumination ansahen und in specie die öffentliche Predigt als Gnadenmittel verwarfen, erschwerten sie die Controlle des Geistes, den sie pflegten, regten sie den Verdacht an, daß in ihrem Kreise gar nicht das Christentum als solches erhalten werden solle. Luthers Mistrauen war um so mehr gerechtfertigt, als die Schwärmer sich in der That zum Theil „neuer Offenbarungen" rühmten. Damit aber bedrohten sie direct den Bestand der Gemeinde Christi. Diese Gemeinde hat ihre Norm ein- für allemal an der Offenbarung Gottes in Christo und sofern dieselbe in der Bibel allein urkundlich bezeugt ist, an der Bibel.

Luther fehlte darin, daß er die öffentliche Predigt als Mittel der Erhaltung der Christenheit zu ausschließlich betonte. Er hätte sie betonen und die private, directe und indirecte, daneben anerkennen können. Seine Gedanken über den Werth der letzteren verschwinden ja nicht überhaupt, aber sie treten ungebürlich zurück. Es ist hier der Ort, ein kurzes Wort über die Sacramente einzufügen. Die Sacramente sind neben der amtlichen Predigt die wichtigste Form der öffentlichen Darbietung der Gnadenoffenbarung Gottes. Die Sacramente sind für Luther das verbum visibile, wie die Predigt die hörbare Darstellung der Gnade Gottes ist — eine Anschauung, die er im einzelnen allerdings oft genug aus der Sicht verloren, um gut katholisch die Dinge des Sacramentes als solche für die Vehikel der Gnade zu erklären. Es war nur berechtigt, wenn Luther festhielt, daß die Sacramente Vehikel des Geistes und als solche Mittel der Erhaltung der Christenheit seien. Indes fehlte er, wenn er sie als die statutarischen, für jeden Einzelnen vorgeschriebenen Mittel zur Erlangung des Heiles hinstellte. Die Christenheit als solche kann sie nie aufgeben. Sie sind am gewissesten auch in der Form die Darbietung der Offenbarung Gottes in Christo, welche dieser selbst für seine Gemeinde zweckmäßig erachtet hat. Aber sie sind darum doch nicht für jedes einzelne Individuum der unumgängliche Weg, um in den Besitz des Heiles, der Eingliederung in die christliche Gemeinde im Geiste und

in der Kraft, zu gelangen. Es ist in abstracto denkbar, daß einer, der in der Christenheit aufwächst, ein tadelloser Christ würde, ohne je dazu zu kommen, die Sacramente zu empfangen. Luther anerkennt selbst diesen Gesichtspunkt hinsichtlich des Abendmahles, wenn er, vor der Gefahr stehend, excommunicirt zu werden, den Grundsatz aufstellt: Glaube nur, so hast du schon genossen. Aber allerdings, es überwiegt die Vorstellung, daß der Empfang wenigstens der Taufe der statutarische, unerläßliche Weg zur Erlangung des Heiles sei. Und doch ist Luther in letzter Instanz immer wieder schwankend, ob er einem ungetauft sterbenden Kinde die Seligkeit absprechen müsse.

Gegenüber der Einseitigkeit Luthers in der Betonung der amtlichen Predigt und der Sacramente als der Vehikel des Geistes ist zurückzukehren zu derjenigen Auffassung der Gnadenmittel, die wir oben gekennzeichnet haben und wonach jene Gnadenmittel nur einzelne unter unzähligen sind. Gerade in ihr liegt die eigentliche Kraft des Protestantismus. Wenn alle Mittel, wodurch die christliche Gemeinde den Geist, der in ihr lebt und dem sie dient, darstellt, die öffentlichen und die privaten, die absichtlichen und die unbewußten, die Kraft haben, göttliches Leben in uns zu erzeugen, uns zu Christo zu führen, so ist es offenbar, daß wir leben und weben unter der Wirksamkeit des Geistes. Ist damit dieselbe jeder empirischen Ausmessung entrückt, kann sie also nur im Glauben und in Willenskraft erfaßt und erfahren werden, so kann der Gedanke an sie so zugleich erst eintreten in unser Gemüth als ein einheitlicher, der alle unsere Empfindungen zu beherrschen geeignet ist. Darin aber haben wir den Grund unserer Vorzüge vor dem Katholicismus.

2.

Die religiösen und sittlichen Anschauungen von Adam Smith.

Von

Dr. Friedrich Braun,
Repetent zu Tübingen.

1776 erschien die „Untersuchung über die Ursachen des Wohlstandes der Völker“ von Adam Smith. Der Kulturhistoriker Buckle nennt es „vielleicht das wichtigste Buch, das je geschrieben worden“. Jedenfalls hat nicht leicht ein anderes so unmittelbar praktisch gewirkt. Was Smith in der stillen Studirstube zu Kirkaldy niederschrieb, ist von den Männern des Handels und der Industrie, ist von den Staatslenkern und Volksvertretungen als lösendes Wort erfaßt und realisirt worden. Die Frucht davon sehen wir in der wirthschaftlichen Entwicklung der letzten 100 Jahre, in den wirthschaftlichen und socialen Zuständen der Gegenwart mit ihren Licht- und Schattenseiten. Gewiß fordern diese Zustände ernste Beachtung gerade vom Theologen, der alle Lebensgebiete vom sittlichen und christlichen Standpunkte prüfen und verstehen lernen soll. Und ist denn nicht das wirthschaftliche Leben eines Volkes mit dessen sittlich-religiösem Zustande eng verknüpft? Nehmen wir beispielsweise das capitalistische Gründertum und den Socialismus unserer Tage. In diesen zwei frappantesten und abnormsten wirthschaftlichen Erscheinungen — die sich zum Smith'schen Systeme als nothwendige Consequenzen verhalten — offenbart sich ein schauerlicher Schiffbruch sittlichen und religiösen Lebens. Ist etwa dafür Adam Smith mit verantwortlich zu machen? Jedenfalls mag es nicht ohne Interesse sein, seine sittlichen und religiösen Anschauungen in's Auge zu fassen und ihren eventuellen Zusammenhang mit seinen wirthschaftlichen Theorien zu untersuchen. Das ist der Zweck dieser Skizze.

Zunächst wird es nicht unpassend sein, in einem 1. Abschnitte Smiths wichtigste nationalökonomische Grundsätze kurz zu recapituliren und die dagegen vom sittlichen und religiösen Standpunkt erhobenen Bedenken zu präzisiren. So verhält sich dieser 1. Abschnitt zu den folgenden, die Smith religiöse und moralische Anschauung schildern, wie die Frage zur Antwort.

1. Gegenüber dem Kolbert'schen Merkantilsystem, das im Handel, und der Physiokratie, die in den Bodenproducten eines Landes das Fundament von dessen Wohlstand erblickte, gieng Adam Smith von dem einfachen Satze aus: Die Arbeit ist die Quelle des Wohlstandes. Es gilt daher, um den Volkswohlstand zu steigern, die Arbeit möglichst zu vervollkommnen. Das geschieht einmal durch die Arbeitstheilung. Wer sich auf einen speciellen Arbeitszweig concentrirt, leistet darin mehr und besseres, als wer verschiedenartige Zweige cultivirt. Smith gibt das Beispiel: ein Nagelschmied verfertigt täglich 2300 Nägel, ein Schmied, der nur bisweilen Nägel macht, 800—1000, Schmiede, die noch nie Nägel gemacht haben, 200—300. — Gewiß ist der Durchführung dieses Smith'schen Principes die heutige Vollkommenheit, ja Raffinerie in vielen industriellen Branchen zu danken. Im heutigen England gibt es 102 Zweige des Uhrmachergewerbes, die besonders gelernt werden; in Birmingham gibt es eigene Etablissements für Gold-, für Silber-, für Metall- und für Perlemutterknöpfe. (diese Beispiele nach Roscher, Nationalök. I, 110. 111).

Das zweite Smith'sche Hauptprincip ist die freie Concurrenz, die Handels- und Gewerbefreiheit. Soll die Arbeit recht gedeihen, so muß jeder die ihm zusagende Branche frei wählen und üben dürfen; der daraus entstehende Wettstreit kann die Güte der Producte nur steigern. Der Staat darf darum nicht durch Monopole, Zunftprivilegien u. s. w. in die Freiheit und Leistungsfähigkeit der Einzelnen eingreifen; er hat nur die Aufgabe, diese Freiheit zu schützen durch Landesverteidigung, Rechtspflege und Erhaltung derjenigen gemeinnützigen [Verkehrs- und Unterrichts-] Anstalten, die von den Einzelnen nicht unterhalten werden können.

Auch dies Smith'sche Princip ist heute so ziemlich überall Wahrheit: wir haben die absolute wirthschaftliche Freiheit des Individuums, in die der Staat sich nicht durch Gewerbeordnungen, Zunftprüfungen u. s. w. mischt.

Nur eine Ausdehnung der freien Concurrenz auf's internationale Gebiet ist die Smith'sche Forderung des Freihandels, wonach weder die Einfuhr fremder noch die Ausfuhr einheimischer Waaren beschränkt werden und so ein Verhältnis des Wettstreites und der Ergänzung zwischen den Völkern sich bilden soll, das ihrem Wohlstand nur förderlich ist. — Auch dieses Princip ist, zwar nicht so vollständig wie die Arbeitstheilung und die freie Concurrenz der Individuen, aber doch zu einem guten Stück realisirt, besonders auch vom deutschen Reich.

Bei diesen zwei oder drei Grundsätzen Smiths bleiben wir stehen, von seinen vielen rein technischen Detailuntersuchungen absehend. Was den ersten von der Arbeitstheilung betrifft, so ist er technisch, wirthschaftlich für jeden einleuchtend und unanfechtbar. Anders vom sittlichen, ja schon vom geistig-pädagogischen Standpunkte. Da erscheint es bedenklich, daß der Mensch durch seine Arbeit auf einen engen und engsten Kreis beschränkt wird, in dem er sich zwar mit mechanischer Fertigkeit bewegt, aber keine Gelegenheit zu vielseitiger und selbständiger Bethätigung von Verstand und Willen findet. Wie dumpf und bornirt muß fast ein Mensch werden, der Jahr und Tag nur Stecknadelköpfe fabricirt oder Schwefelhölzchen verpackt. Gewiß liegt in dieser Enge des Gesichtskreises ein Hauptgrund, warum die Arbeiter einseitigen Ideen und Bestrebungen, die an sie herantreten, so leicht zum Opfer fallen, warum Socialismus und Sectirerei so viele Proselyten finden: es fehlt die geistige Resistenzkraft, die nur vielseitigem und selbständigem Denken und Wirken eigen ist; dem halb zur Maschine gewordenen Menschen erscheint auch die einseitigste und verwegenste sociale und religiöse Idee, eben weil's doch eine Idee ist, als eine erlösende Offenbarung, der er nun mit blindem Fanatismus anhängt. — Diese Gefahr hat Smith nicht verkannt; er faßt sie klar in's Auge (V. Buch, 3. Abtheilung, 2. Artikel „von den Ausgaben für Erziehungsanstalten"), und will ihr begegnen durch obligatorische

Volksschulen, in denen Lesen, Schreiben und Rechnen, sowie die „Elemente der Geometrie und Mechanik“ gelehrt werden (wozu nach Art. 3 die religiöse Unterweisung kommt), und durch Prüfungen „über die wichtigsten Gegenstände des Unterrichtes“, die der Staat zwangsweise mit allen abhält, ehe sie in die Berufsarbeit eintreten. Dadurch soll also jedem eine Mitgift an geistigem Leben und ein Präservativ gegen den verdumpfenden Einfluß mancher Specialarbeit mitgegeben werden. Nun, was Smith in seinem Schottland mit Stolz vorfand und den übrigen Ländern empfahl, das haben wir in fast allen civilisirten Staaten, seit 1870 auch in England: obligatorische Volksschulen mit Prüfungen. Aber dadurch wird der ungünstige Einfluß maschinenmäßiger Arbeit auf die niederen Volksschichten nicht durchschlagend paralysirt. Was man von der Schule mitnimmt, das verliert man eben wieder in der Fabrik. Wenn auch die technischen Fertigkeiten des Lesens, Schreibens, Rechnens — oft freilich nothdürftig! — sich erhalten, so wird doch die in der Schule begonnene Erweiterung und Klärung des geistigen Horizontes bei sehr vielen sistirt, und macht der unvermeidlichen Enge und Dunkelheit Platz, die nur durch das phantastische Irrlicht unverstandener und unverständlicher Ideen erhellt wird. Von manchen freilich wird der Mangel bitter empfunden, und seine Hervorhebung gehört zu den berechtigten Klagen des heutigen Socialismus. Diesem Mangel kann in erster Linie nur dadurch begegnet werden, daß dem Arbeiter freie Zeit und Anleitung zur Fortbildung gegeben wird. Darin liegt das beste Mittel gegen die verdumpfenden Folgen der Arbeitstheilung nur des Maschinenbetriebes. Es ist auffallend, daß Smith diese Fortsetzung der Schule gar nicht in's Auge faßt. Ja, er widmet allerdings einen ganzen Abschnitt (V, 3, 3) den „Unterrichtsanstalten für alle Altersklassen“; aber unter diesen „Unterrichtsanstalten“ versteht er die Kirchen, er weiß von keinem anderen Unterricht für Erwachsene als von religiöser Lehre und Seelsorge. Gewiß macht es seiner Frömmigkeit und Einsicht alle Ehre, daß er der Religion solche Bedeutung vindicirt. In der That ist und bleibt sie ja das Bildungsmittel ersten Ranges für alle Altersklassen, das erst wirklich human

und weit macht. Aber daß er in den weltlichen Fächern, hinaus über die Volksschule und jene Prüfung, von der man nicht recht ersieht, ob es eine Schul- oder Fachprüfung sein soll, an eine weitere Ausbildung gar nicht denkt, bleibt ein entschiedener Mangel.

In zweiter Linie werden wir, um die schlimmen Folgen der Arbeitstheilung zu vermeiden, fordern, daß das Princip selbst nicht in übertriebenem Maße angewandt, sondern die Arbeit in einer Weise vertheilt werde, die doch noch jedem Arbeiter eine gewisse Abwechslung gewährt, ihn interessirt, ihm Gelegenheit zu selbständigen, bis zu einem gewissen Grade abgerundeten Leistungen bietet und ihn so innerlich befriedigt und hebt. Mag vielleicht die rein mechanische, maschinenmäßige Fertigkeit darunter ein wenig leiden, wir schlagen das geistig und sittlich bildende Moment höher an, das wir so auch der materiellen Arbeit wahren und durch das allein wir sie zu einer menschenwürdigen Beschäftigung machen. Es ist ein fataler Mangel, daß Smith diese geistige Werthung der materiellen Arbeit nicht vollzieht.

Daß Smith so in doppelter Weise die geistigen Interessen der arbeitenden Bevölkerung verkürzt, kann um so auffallender scheinen, da er selbst sein Leben lang von den vielseitigsten geistigen Interessen beherrscht war. Dabei ist freilich von einer egoistischen Tendenz auf Verdummung und dadurch erleichterte Knechtung und Ausnützung des Volkes nicht entfernt die Rede; wir werden Smiths Humanität kennen lernen! Vielmehr ist sein Optimismus im Spiel, der ihn einmal sagen läßt: „Was fehlt zum Glück eines Menschen, der gesund ist, keine Schulden und ein gutes Gewissen besitzt! Diese Lage darf die natürliche und gewöhnliche der Menschen genannt werden.“ Daß durch Unbildung eine Lücke im Glück eines Menschen oder einer ganzen Klasse geschaffen wird, das liegt ihm hienach ferne. Er scheint als selbstverständlich anzunehmen, daß die geistigen Güter, die er selbst so hoch schätzt und in dem von ihm aufgestellten Ziel der „allgemeinen Wohlfahrt“ in vollster Entfaltung mitdenkt, auf einen Theil der Menschheit beschränkt bleiben, ohne von den anderen vermißt zu werden — eine Annahme, die sich wol durch

die geistige Stumpfheit der niederen Klassen in seinem Vaterland nahelegte. Freilich liegt in dieser Auffassung eine gefährliche Isolirung des materiellen Arbeitsgebietes, eine Loslösung desselben von geistigen und damit theilweise auch von sittlichen Gesichtspunkten; indirect sogar eine Herabwürdigung der physischen Arbeit und ein Unrecht gegen die Arbeiter, so wenig dies von Smith erkannt und gewollt war.

Soviel über das Smith'sche Princip der Arbeitstheilung, das uns in der folgenden Untersuchung kaum noch begegnen wird und deshalb hier gleich abschließend behandelt wurde. Centraler und in engerem Zusammenhang mit seinen sittlichen Anschauungen erscheint das zweite Smith'sche Princip, das der freien Concurrenz, mit seiner Consequenz, dem Freihandel.

Als Haupteinwand wird hier, zunächst vom wirthschaftlichen Gesichtspunkt, geltend gemacht, daß die Individuen, beziehungsweise die Völker eben nicht mit gleichem Vermögen und gleicher Kraft ausgestattet in den Wettkampf eintreten, daß dieser vielmehr dem „Kampf ums Dasein" gleicht, worin der Stärkere den Schwächeren niederwirft, und daß durch den Untergang des letzteren ein Ausfall im wirthschaftlichen Gesamtleben entsteht. Mit diesem wirthschaftlichen combinirt sich sofort ein sittlicher Gesichtspunkt. Menschen mit verschiedenem Vermögen, verschiedener Kraft sich entgegenzustellen, die Schwachen unrettbar der Ueberflügelung oder gar Aufreibung preiszugeben, erscheint ungerecht, inhuman. Im Smith'schen Concurrenzsystem, das ja gewissermaßen die wirthschaftliche Revolution einleitete, fehlt zwar nicht die liberté, wohl aber die égalité und die fraternité! Daher wird die Forderung an den Staat, den Schwachen unter die Arme zu greifen, die mächtigen Kapitalisten und Arbeitgeber vor Uebervortheilung abzuhalten, nicht nur im Namen des Volkswohlstandes, sondern auch in dem der Sittlichkeit zu stellen sein. Socialdemokraten, Kathedersocialisten, Conservative stellen heute diese Forderung; dasselbe fordern für's internationale Gebiet, entgegen dem radikalen Freihandel, die Schutzzöllner.

Ein zweiter, vorwiegend sittlicher Einwand gegen die freie Concurrenz gründet sich darauf, daß die Menschen, die sich voller

wirthschaftlicher Freiheit erfreuen, nicht bloß an materiellen Mitteln, an leiblicher oder geistiger Kraft, sondern auch an moralischem Sinn und Fleiß differiren; daß sie diese Freiheit — was gegen das Interesse der Gesamtheit, wie ihr eigenes sittliches und wirthschaftliches Interesse verstößt — zu schlechten Leistungen, Faulheit und Indolenz misbrauchen können; daß deshalb eine Zucht, wie sie das alte Zunftwesen übte, nöthig ist, um die Güte der Arbeit und besonders auch die sittliche Normalität der Arbeitenden zu controliren und zu fördern. Derartige Gedanken sind gegenwärtig beim consumirenden Publikum wie bei Arbeitgebern, besonders kleinen Handwerksmeistern, sehr verbreitet, provocirt durch üble Erfahrungen.

Aber von diesen Mängeln abgesehen, die sich aus der wirthschaftlichen und sittlichen Ungleichheit der Concurrenten ergeben, kann und muß fast die geistig-sittliche Betrachtungsweise schon gegen den Gedanken des Concurrenzkampfes selbst als einen egoistischen und materialistischen opponiren. Jener Kampf setzt ja allerdings voraus, daß der einzelne seinen Vortheil, und zwar einen in äußeren Gütern bestehenden, erstrebt. Daher wirft Otto (Arbeit und Christentum, S. 31) Smith geradezu Sensualismus vor; im Pathos sittlicher Entrüstung sagt Robert von Mohl (Staatswirthsch. III, 304) über das Smith'sche System, „daß es rücksichtslos, fast unmenschlich ist, indem es ganz außer acht läßt, daß der Mensch kein fühlloses, todtes Werkzeug zur Reichtumgewinnung, sondern ein mit Gefühl für Schmerz und Lust, für Hoffnung und Verzweiflung begabtes Geschöpf ist".

Diese Vorwürfe steigern sich, wenn wir in den christlichen Anschauungskreis eintreten:

Die Selbstsucht, die auf der einen Seite den Nächsten mit allen Mitteln zu überflügeln sucht, auf der anderen Seite seine Trägheit oder seinen Leichtsinn ohne Zucht, vielleicht gleichgültig und schadenfroh, gewähren läßt — ist sie nicht das directe Widerspiel der christlichen Liebe, die „nicht das Ihre sucht, sondern das was des Nächsten ist"?

Das rastlose Jagen nach irdischem Gut, stimmt es

nicht schlecht zu dem „himmlischen Sinn", der nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit trachtet, zu dem Glauben, daß uns alsdann „alles zufallen", daß der himmlische Vater seinen Kindern auch im Irdischen das Nothwendige bescheeren werde?

Egoismus und Materialismus, das scheint die unchristliche Signatur dieser Lehre und Praxis. Gewiß, es ist vielfach die Signatur der Praxis im heutigen wirthschaftlichen Leben. Wenn naive Apokalyptiker in dem Drachen der Offenbarung den Mammonsgeist der Gegenwart, oder gar in der „großen Hure" die Stadt London als Repräsentantin von Handel und Industrie erblicken wollen, so liegt in dem exegetischen Wahn ein großes Körnlein bitterer Wahrheit. Aber fälschlich werden jene Vorwürfe der Smith'schen Lehre gemacht. Das ergibt sich, wenn wir ihre religiösen und sittlichen Voraussetzungen, wenn wir die ganze Weltanschauung des Mannes kennen lernen, in die seine wirthschaftlichen Theorien nur als ein Glied neben und unter anderen einzureihen ist. Otto (Arbeit und Christentum) redet S. 31 von Smith, „der ja freilich das Verhältnis der Volkswirthschaft zur Sittlichkeit ganz unerörtert ließ". Das ist allerdings wörtlich richtig. Das Verhältnis beider zu einander hat Smith in seinen Schriften nirgends ex professo erörtert. Wenn er aber doch beide Gebiete als akademischer Lehrer in zusammenhängenden Vorlesungen besprach; wenn er beide in großen wissenschaftlichen Werken behandelte, und wenn er zur Moral, der sein erstes Werk gewidmet war, in hohem Alter, nach Abschluß seiner volkswirthschaftlichen Thätigkeit, noch einmal zurückkehrte und sich ausdrücklich zu seinen alten Anschauungen, die ihn durch's Leben begleitet und sich ihm stets bestätigt hätten, bekannte: — so fordert schon die historische Gerechtigkeit, einen Zusammenhang zwischen beiden Werken, einen Zusammenhang der sittlichen mit den wirthschaftlichen Ideen bei Smith anzunehmen und ihn, wo er nicht ausgesprochen zu Tage liegt, zu suchen. Das ist bisher von den nationalökonomischen Darstellern zu wenig geschehen. Roscher z. B. (Geschichte der Nationalökonomik, S. 595) nennt wol unter den „welthistorischen Richtungen, die sich in seiner Person vereinigen", die „neuere Philosophie", aber ohne weiteres Eingehen.

Ebenso wenig gehen die philosophischen und theologischen Ethiker, die sich mit seiner religiösen Moral auseinandersetzen (Feuerlein, J. G. Fichte, Wuttke I, 241ff.), auf jenen Zusammenhang ein [1]). Und doch wäre es von dieser Seite fast nöthiger: denn seine Nationalökonomie ist und bleibt ein standard-work, es hat gewirkt und wirkt fort, losgelöst von seiner Ethik; die Ethik Smiths dagegen hat in der philosophischen Wissenschaft keine besonders bedeutende, nicht einmal eine sehr selbständige Stelle; ihr Werth besteht darin, daß wir durch sie die „Untersuchung" ergänzen und verstehen lernen, welchen Zielen Smith auch mit seinen wirthschaftlichen Grundsätzen zustrebte. Wir werden ihn vom Verdachte des principiellen Materialismus und Egoismus lossprechen, aber auch zeigen können, wie der materialistisch-egoistische Zug der „Untersuchung" mit gewissen schwachen und inconsequenten Partien seiner ethisch-religiösen Weltanschauung zusammenhängt.

Sehen wir uns nun Smith, den Moralphilosophen, zunächst nach seiner geschichtlichen Stellung und wissenschaftlichen Genesis an.

2. Das 17. und 18. Jahrhundert ist für England das klassische Zeitalter der Moral. Aber diese Moral ist meist empirisch descriptiv, ist eigentlich Psychologie. Sie sucht nicht objective Güter als Ziel, objective Pflichten als Ausgangspunkt sittlichen Handelns; sie betrachtet und beschreibt einfach das menschliche Geistesleben mit der Lupe genauer Analyse. Was sie da als beherrschendes Streben vorfindet, das erscheint ihr als normal, als legitim, in diesem Sinn können wir sie Tugendlehre nennen. Freilich stimmen die Moralisten in der Declarirung des psychologischen Thatbestandes nicht zusammen. Doch tritt mehr und mehr der Egoismus als psychischer Grundfactor in Vordergrund, bald im feinern Gewande des Strebens nach harmonischem Lebensgenuß

---

1) Auszunehmen ist Lange (Geschichte des Materialismus) und Vorländer (Philosophie der Franzosen und Engländer), die einiges Treffende darüber bieten. — Ueber das neue Werk von Oncken s. Schluß.

(Shaftesbury, Bolingbroke), bald im gröbern Kleide des rücksichtslosen Gewinn- und Beherrschungstriebes (Mandeville). Halten wir uns zur Erklärung den reißend gestiegenen Wohlstand Großbritanniens vor Augen. Dem materialistisch eudämonistischen Zug, der mit solchen Blütezeiten untrennbar verbunden ist, entspricht stets und entsprach in England die Verweltlichung und Discreditirung der Kirche, das Sinken des idealen und speciell des religiösen Geistes. So sehen wir auch bei den englischen Moralisten die Religion theils ironisch beiseite gesetzt, theils doch nur sehr lose an die Lebensanschauung angeknüpft.

Es würde uns wol nicht wundern, wenn Smiths volkswirthschaftliches System auf diesem lax moralischen Boden erwachsen, in der deistischen Luft gereift wäre. Wir sind vielleicht vorn herein geneigt, ihn auch als Moralphilosophen in diesen Reihen zu suchen. Weit gefehlt! er gehört der Opposition gegen sie an! Die idealistisch-religiöse Opposition war schon im 17. Jahrhundert und zu Beginn des 18. durch einige theologische und theologisirende Moralisten (Cudworth, Clarke, Woollaston) vertreten; im 18. Jahrhundert übernehmen die Schotten diese Rolle [1]). Obschon Mitglieder des brittischen Reiches und an dessen Wohlstand betheiligt, sind sie doch im industriellen Betrieb und Erfolg hinter den Engländern zurück, schon in Folge der Beschaffenheit ihres Landes. Es fehlt ihnen darum das Aufgehen in den materiellen Interessen und die Selbstgefälligkeit des Engländers. Sie sind viel tiefer als die Engländer, die solche Dinge eben als Momente der Eigentümlichkeit und des Glanzes ihres Landes gleichsam mit in den Kauf nehmen, den religiösen Interessen zugekehrt; ihre presbyterianische Kirche ist nie verweltlicht. Eine strenge, religiös gefärbte Moral ist herrschend; zugleich aber ein humaner Kosmopolitismus, der sie sehr vortheilhaft von den Engländern unterscheidet. Diese Züge fallen gewiß jedem fremden Besucher Schottlands in's Auge; sie spiegeln sich in jener schottischen Moralphilosophie, besonders treu in ihrem Vater und Führer, Hutcheson, dem Lehrer Smiths. In religiöser Beziehung ist er

[1]) von denen nur der anglisirte Hume eine freilich wichtige Ausnahme macht.

strenger Theist. Seine Moral ist wie die der Engländer empirisch, so fern er im Menschen verschiedenartige Strebungen constatirt; aber über allen proclamirt er einen „moralischen Sinn", der nur eine Reihe jener Strebungen, die wohlwollenden, vollständig billigt und unterstützt, und darin den Willen der Gottheit repräsentirt. Wir finden bei ihm die hübsche Aeußerung, Wohlwollen sei im geistigen Leben, was die Gravitation im physischen. Dem Wohlwollen will er einen möglichst weiten Umfang gegeben wissen, er dehnt es aus zum Kosmopolitismus. Das sind nur ein paar Züge seines „liebenswürdigen" Systems, wie Smith es nennt. In langer, stiller Lehrthätigkeit zu Glasgow bildete er es aus. Ein schroffer Gegensatz zu den englischen Weltmännern Bolingbroke und Mandeville (der freilich ein anglisirter Franzose war) stellt sich uns dar in diesem Hutcheson mit seinem religiösen und sittlichen Ernst und dem harmlosen Gelehrten-Optimismus, der ihn wähnen läßt, „bei den Menschen verfließe die größte Zeit des Lebens im Dienste natürlicher Neigung und Freundschaft, unschuldiger Selbstliebe und Liebe des Landes" (vgl. Vorländer S. 454).

Diesem seinem Lehrer steht nun Smith sehr nahe, wie er auch gleich ihm den moralischen Lehrstuhl in Glasgow inne hatte (1752—1764). Mit ihm theilt er die strenge Religiosität, den schon an Kant erinnernden Pflichtbegriff, den wohlwollenden kosmopolitischen Sinn, und den Optimismus; Daneben zeigt sich indes bei Smith von Anfang an neben den idealen Interessen eine praktische Ader, die ihn der englischen Reihe annähert. An Hutchesons System tadelt er, daß es „nicht gehörig erklärt, warum auch die untergeordneten Tugenden der Klugheit, Wachsamkeit, Umsicht, Mäßigung, Beharrlichkeit, Festigkeit unsere Billigung finden".

Als Professor der Moral in Glasgow theilte Smith seine Vorlesungen in vier zusammenhängende Kurse ein, wie uns sein Freund Dugald Stewart berichtet. Im ersten behandelte er die „natürliche Theologie, d. h. die Lehre von Gottes Dasein und Wesen und von der religiösen Anlage des Menschen"; im zweiten die Moral — daraus entstand die 1759 erschienene „Theorie der

moralischen Empfindungen"; im dritten die Rechtslehre — auch ihre schriftliche Bearbeitung war projectirt, kam jedoch nicht zur Ausführung; im vierten Theil gab er einen Ueberblick „über die commerciellen, financiellen, kirchlichen und militärischen Einrichtungen der Völker". Dieser Theil gab den Grundstock ab für die viel später (1776) erschienene „Untersuchung über die Ursachen des Wohlstandes der Völker" [1]).

So zeigte sich schon in jener Zeit des akademisch philosophischen Lehramtes bei Smith eine Interesse für's wirthschaftliche Leben. Gesteigert wurde es durch die Continentreise 1764—1766, deren Höhepunkt der Winter in Paris bildete, 1765/6. Vorher war doch die Hauptsache für Smith, sein eigentliches Fach, die psychologisch-ethische Analyse des Menschen gewesen, wobei sich ihm wie Hutcheson das Wohlwollen als „sympathischer Trieb" in den Vordergrund der Betrachtung stellte. Jetzt, im Getriebe von Paris und im Verkehr mit den empirisch gerichteten Denkern und Staatsmännern Frankreichs konnte Smith nicht mehr umhin, seinen Blick immer ausschließlicher auf das wirthschaftliche Leben und seine Ordnungen zu fixiren; hier sah er freilich einen anderen Factor als das Wohlwollen im Vordergrunde wirksam, einen Factor, den er schon in der „Theorie" behandelt und moralisch gewerthet, doch aber in seinen ungeheueren Wirkungen nicht so vollständig gekannt hatte, den Egoismus. Der Analyse der Wirkungen, die der Egoismus auf materiellem Gebiet hervorbringt, war nun das große Werk gewidmet, an dem er noch 10 Jahre im Stillleben von Kirkaldy arbeitete: die „Untersuchung". Sie ist in erster Linie eine Naturgeschichte des wirthschaftlichen Lebens, oder auch des materiell gerichteten Egoismus (wenn wir die wenigen, der Pflege geistiger Interessen gewidmeten Abschnitte des 5. Buches ausnehmen). Die sittliche Taxirung des Egoismus, die ganze Weltanschauung blieb aber bei Smith die alte. Dafür ist neben manchen Stellen der „Untersuchung" der beste Beweis, daß er in hohem Alter, lange nachdem ihm die „Untersuchung" Weltruhm und

[1]) Nur als Zeichen für Smiths reichen Geist mag angeführt werden, daß wir außerdem von ihm eine Reihe Essays aus dem Gebiete der Naturwissenschaft, Geschichte, Philosophie und schönen Literatur besitzen.

eine bedeutende Stellung (als schottischer Zollinspector) eingetragen hatte, zum Werk seiner Jugend zurückkehrte und mit dem letzten Aufwand geistiger Kraft eine neue, stark bereicherte, aber principiell von der früheren nicht im mindesten verschiedene Ausgabe seiner moralischen „Theorie" ausarbeitete [1]). Wie gering er im Grunde von den materiellen Gütern immer noch dachte, zeigt z. B. folgende, auch in dieser späteren Auflage sich findende Stelle: „In dem, was das wahre Glück des Lebens ausmacht, stehen die Armen keineswegs unter denen, die so hoch über ihnen scheinen. Was Körpergesundheit und Seelenfrieden betrifft, befinden sich alle die verschiedenen Lebensordnungen so ziemlich auf einer Stufe, und der Bettler, der sich an der Straße sonnt, besitzt eine behagliche Sicherheit, um die Könige sich streiten" (I, 310). Charakteristisch ist auch, was Stewart mittheilt, daß Smith für seine Person ein unpraktischer, auf die liebende Aufsicht einer Base angewiesener Haushalter war und blieb — wozu freilich seine Beobachtungsgabe für wirthschaftliche Verhältnisse seltsam contrastirt.

Daß die Welt jene in der „Untersuchung" gegebene Naturgeschichte des Egoismus als Rechtfertigung desselben hinnehmen und benutzen werde, ohne sich um die ganze Weltanschauung des Verfassers zu kümmern, das hat Smith gewiß nicht gewollt und in seinem Optimismus nicht geahnt. Um so nöthiger ist es für seine scheinbaren Nachfolger wie seine ihn misverstehenden Gegner, den ganzen Smith kennen zu lernen. Dazu wollen wir beitragen, indem wir nun zunächst von seinen religiösen Ansichten, dann von seiner Moral einen Abriß geben.

3. Obwol der erste Theil des Smith'schen Vorlesungscurses, die „natürliche Theologie", uns nicht in schriftlicher Bearbeitung vorliegt, können wir doch aus den zahlreichen Excursen der „Theorie"

[1]) Diese Ausgabe: The Theory of Moral Sentiments, New Edition, Vol. I & II, Basil. 1793, ist den folgenden Citaten zu Grunde gelegt. — Die Inquiry on the Causes of the Wealth of Nations habe ich theils in der englischen Ausgabe von M'Culloch (New Edition, Edinburgh & London 1838), theils in der deutschen Uebersetzung von Ascher (Stuttgart, Engelhorn) benutzt.

ein ziemlich vollständiges Bild seiner religiösen Anschauungen gewinnen.

Dieselben concentriren sich in einen ungemein warmen, man möchte sagen begeisterten Theismus und Providenzglauben.

Beweise für's Dasein Gottes gibt Smith nicht (sie hatten wohl in jenem 1. Theil ihre Stelle); dagegen erweist er das Wesen Gottes aus dem zweckmäßigen Weltzustand: „Das Glück der Menschen, wie aller andern Creaturen, scheint der ursprüngliche Plan des Schöpfers gewesen zu sein, als er sie in's Dasein rief. Diese Erwägung, zu der die abstracte Betrachtung seiner unendlichen Vollkommenheit führt, wird noch mehr bekräftigt durch die Erforschung der Werke der Natur, die alle darauf angelegt erscheinen, das Glück der Creaturen zu fördern und ihnen gegen Unglück Schutz zu bieten." (I, 275.) — „Alle Bewohner des Universums, die geringsten so gut wie die größten, stehen unter der besonderen schützenden Fürsorge jenes großen, gütigen und allweisen Wesens, das alle Bewegungen der Natur leitet, und das durch seine eigenen unwandelbaren Vollkommenheiten bestimmt wird, in der Welt jederzeit das größtmögliche Quantum von Glück aufrecht zu halten" (II, 79). Die Wohlfahrt aller Creaturen ist also Gottes Zweck bei Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt; seine Grundeigenschaft ist die Liebe, der die Weisheit dient.

Wenn Smith in der eben citirten Stelle von dem „größtmöglichen" Quantum von Glück redet, so gibt er damit zu, daß das Glück der Creaturen seine Lücken hat. Diese Lücken faßt Smith freilich höchst optimistisch; sie sind für ihn fast verschwindend, kaum ein paar dunkle Schatten, die über sein lichtes Weltbild huschen. Bezeichnend ist z. B. folgendes fast naiv zu nennende Dictum: „Nimm die ganze Erde im Durchschnitt, so findest du auf einen Menschen, der Schmerz oder Elend zu tragen hat, zwanzig in Glück und Freude oder wenigstens in erträglichen Umständen. Es ist kein Grund, warum wir eher mit dem einen weinen, als mit den zwanzig uns freuen sollten." (I, 227.)

Von der furchtbaren Macht der Sünde, die nach der christlichen Anschauung den göttlichen Liebesplan zwar nicht zerstört, aber hemmt und die Welt zu einer Stätte des Uebels macht, hat

Smith keine entsprechende Vorstellung. Soweit er Uebel in der Welt zugibt, faßt er es allerdings meist [1]) als eine Folge der menschlichen Freiheit, die der göttlichen Liebestendenz an einzelnen Punkten entgegenwirken kann, aber von Gott gleichsam wieder umgebogen und indirect für's allgemeine Wohl verwendet wird, so daß das partielle Uebel in Hegel'scher Weise als Moment des Gesamtfortschrittes erscheint. Dieser Gedanke an's Ganze ist der Trost des Einzelnen, der vom Uebel betroffen wird; ein Trost, der mit dem Providenzglauben auf's engste zusammenhängt. Daß der Glaube durch's Unglück erschüttert werden könne, das liegt Smith ganz fern; im Gegentheil, hier bewährt er seine Kraft: „Wenn ein Mensch einen tiefen Eindruck davon hat, daß dieses gütige und allweise Wesen in das System seiner Regierung kein partielles Uebel einlassen kann, das nicht nothwendig ist für das allgemeine Wohl, so muß er alle Misgeschicke, die ihn, seine Freunde, seinen Stand oder sein Land treffen, betrachten als nothwendig für das Glück des Univer-

---

1) I, 276 ff. scheint er das Uebel ganz in die subjective menschliche Betrachtungsweise verlegen zu wollen. Alles in der Welt, sagt er dort, steht wohlbegründet im Causalnexus der Dinge da und kann in so fern nicht „Uebel" genannt werden. So ist z. B. der Reichtum des Schurken die normale Folge seiner Rührigkeit und Verschlagenheit in pekuniären Dingen, während der fromme und redliche Mann als normale Folge dieser Tugenden nur ideale Güter, Achtung und Ehre, aber nicht Reichtum erwarten kann. Gegen diese Vertheilung nun rebellirt unser moralisches Gefühl, das einen anderen Maßstab anlegt und dem letzteren Mann Wohlstand, dem ersten Strafe wünscht. Das normale Gefühl empfindet also den herrschenden Causalnexus öfters als „Uebel", und sucht solches Uebel zu überwinden durch Gesetze, Belohnungen, Strafen, die den Guten fördern, den Schlechten niederhalten. Doch erreicht es damit seinen Zweck nicht völlig: „der Strom des Naturlaufes ist so stark und reißend, daß der Mensch ihn nicht aufhalten kann". Aber weil dieses moralische Gefühl ebenso eine gottgesetzte, psychologische Potenz ist wie jener natürliche Causalnexus eine gottgesetzte Natur- und Weltordnung, weil beide auf die „allgemeine Wohlfahrt" angelegt sind und und sie auf verschiedenen Wegen erstreben, so ist ein endliches Zusammentreffen, ein Ausgleich beider im Jenseits, eine moralische Regulirung des Causalnexus und damit Ueberwindung des Uebels (Postulat I, 281).

sums, und darum als etwas, dem er sich nicht nur in Ergebung zu unterwerfen hat, sondern als etwas, das er selbst hätte aufrichtig und andächtig (devoutly) wünschen müssen, wären ihm die Zusammenhänge und Folgenreihen aller Dinge bekannt gewesen." (II, 80. 81.) Und ebendaselbst die prächtige Stelle, die zugleich eine Probe davon gibt, zu welcher Kraft und welchem Schwunge Smiths Sprache sich erhebt: „Kein General kann unbedingteres Zutrauen, eifrigere und feurigere Liebe verdienen, als der große Leiter des Alls. In den größten öffentlichen und privaten Unfällen sollte ein weiser Mann bedenken, daß er, seine Freunde und Landsleute, nur auf den verlorenen Posten des Weltalls commandirt sind; daß sie, wäre es so nicht gut für's Ganze, nicht dahin commandirt sein würden, und daß es ihre Pflicht ist, nicht nur mit demütiger Ergebung sich diesem Los zu fügen, sondern sich zu bemühen, es mit frischem Muth (alacrity) und Heiterkeit zu erfassen." Ganz besonders schön tritt in diesen Stellen die enge Verschlingung des religiösen Elementes mit den humanen kosmopolitischen Ansichten Smiths hervor, den individuellen Egoismus in großartiger Weise ausschließend. Uebrigens wird das Glück des Individuums doch nicht preisgegeben, sondern auf den Vollendungszustand im Jenseits verschoben, in dem Gott einem jeglichen „geben wird nach seinen Werken" (I, 281), und nur diejenigen endgiltig beglückt, die auf Erden im Sinne seines Liebesplanes gewirkt haben.

Das ist nämlich an der Stellung des Menschen das Große und Centrale, daß er, im Unterschied von Naturelementen und Geschöpfen, die ohne Wissen und Willen dem göttlichen Weltplan dienen, dazu berufen ist, sich frei und bewußt an diesen Plan anzuschließen, und so durch sein Wirken ein „Mitarbeiter Gottes" zu werden (I, 276). Dem göttlichen Ebenbild der christlichen Lehre entspricht bei Smith dieser Beruf des Menschen, gleich Gott Liebe zu üben. Selbst die Zulassung partieller Uebel stellt Smith einmal (I, 281) unter den Gesichtspunkt, daß sie „nützlich und geeignet ist, den Eifer und die Aufmerksamkeit des Menschen zu steigern", ihm Gelegenheit gibt, seinen Beruf zu üben, sein gottähnliches Wesen vollkommen

darzustellen durch Bekämpfung und Ueberwindung jener Uebel. Wer dagegen seine Freiheit misbraucht, im Gegensatz zur göttlichen Tendenz der allgemeinen Wohlfahrt wirkt, ist „ein Feind Gottes“ (I, 276); und kann er auch nicht schaden, weil sein Wirken durch göttliche Providenz zu ihren Zwecken umgebogen wird, so harrt doch seiner im Jenseits die vergeltende Strafe, wie dem „Mitarbeiter Gottes“ der Lohn winkt. „Daß es eine zukünftige Welt gibt, in der vollkommene Gerechtigkeit an jedem geübt wird, . . . das ist eine Lehre, so ehrwürdig, so tröstlich für die Schwäche, so schmeichelhaft für die Größe der menschlichen Natur, daß der tugendhafte Mensch, der das Unglück hat sie zu bezweifeln, nicht umhin kann, sich den Glauben an sie ernstlich und dringend zu wünschen.“ (I, 216. 217.)

Durch diese Lehre tritt zu der göttlichen Liebe und Weisheit die Gerechtigkeit hinzu; und es versteht sich, daß nach Smith, wie der Glaube an den liebevollen und weisen Gott uns im Unglück ergeben macht, das Leiden uns erleichtert, so der Glaube an den gerechten Gott und die jenseitige Vergeltung unser Handeln in der entscheidendsten Weise bestimmen, uns das stärkste Motiv zum Wirken für die allgemeine Wohlfahrt werden muß. Das stärkste, nicht das einzige; dagegen protestirt Smith sehr lebhaft I, 285 ff. Es gibt noch andere Motive für jenes correcte Handeln als den Glauben; sie liegen in der psychologischen Ausrüstung des Menschen, in den „Trieben“, die ihm Gott eingepflanzt hat mit Rücksicht auf seinen Beruf, und die ihn von selbst ein Stück vorwärts auf dieser Bahn führen. Wir lernen sie im nächsten Abschnitt kennen. Hier haben wir nur zu constatiren, daß Smith sie für unzulänglich hält, um den Menschen zur vollständigen Erfüllung seines Berufes zu befähigen; daß nach Smith besonders für schwierige Anforderungen dieses Berufes der Glaube unentbehrlich ist, in allen Fällen aber belebend und kräftigend wirkt. Bei normalen Menschen und im großen und ganzen denkt sich Smith das Handeln so gut wie das Leiden vom Glauben beherrscht; der ungläubige und doch tugendhafte Mensch ist ihm abnorm, „unglücklich“, wie die oben citirte Stelle sagt. Freilich steht diese Basirung der Sittlichkeit auf die Religion und

jene psychologisch autonome Begründung derselben nicht recht vermittelt neben einander. Wir haben da eine Probe jener im 18. Jahrhunderte herrschenden human rationalistischen Auffassung, wonach die Sittlichkeit rein natürlich und psychologisch begründet wird, anderseits der Religion ihre hohe Würde gewahrt bleiben soll und darum auch auf's sittliche Gebiet hinüber eine weihende und verklärende Einwirkung derselben übertragen wird. Eine gewisse Vermittlung werden wir in dem Smith'schen Begriff des Gewissens finden, das als eine natürliche, autonome Potenz erscheint, aber zum Inhalt die teleologische Verpflichtung des Menschen, d. h. eben die praktische Consequenz des Smith'schen Gottglaubens hat. Es setzt somit ein religiöses Bewußtsein im Menschen voraus.

Das hohe Gewicht, das Smith dem Glauben beilegt, steht fest. Um so mehr liegt ihm an der Reinhaltung desselben; denn so viel ein reiner Glaube nützt, so viel schadet ein unreiner. „Falsche Religionsbegriffe sind fast die einzigen Ursachen, die eine sehr große Verwirrung unserer natürlichen Empfindungen anrichten können; und dasselbe Princip, das den Pflichtregeln die größte Autorität verleiht, ist das einzige, das unsere Pflichtbegriffe beträchtlich zu verwirren im Stande ist" (I, 296). Immerhin fordert nach Smith selbst eine moralische Verirrung, die aus „falschen Religionsbegriffen" hervorgeht, milde Beurtheilung; er macht dies am Beispiel von Seid und Palmira klar, den zwei Liebenden in Voltaires Mahomet, die einen väterlichen Freund trotz inneren Widerstrebens morden, weil ihnen dieser Mord des Fremdgläubigen als Opfer zu Gottes Ehre auferlegt wird. Umgekehrt ist unsere Anerkennung keine ungetheilte, wo ein an sich moralisches Verhalten mit dem Glauben des Betreffenden im Widerspruch steht: als Beispiel nennt Smith einen Pariser Katholiken, der in der Bartholomäusnacht nicht mitmordete, und einen Quäcker, der seinem Beleidiger den Schlag zurückgibt (I, 297—299). Der Zwiespalt zwischen Moral und Religion behält eben stets etwas Beklemmendes; das Normale ist, daß an eine reine Religion die reine Moral sich anrankt. Diese reine Religion ist sichtlich für Smith, ohne daß er es zusammenfassend thetisch ausspricht, sein oben geschilderter Gott-, Providenz-

und Vergeltungsglaube. Das Supranaturale, das geschichtlich Christliche, das Confessionelle hat für ihn wenig Werth. „Unseren Erlöser" nennt er einmal (I, 299) in einem Citat, ohne dogmatische Tendenz. Was die einzelnen Kirchen und Secten betrifft, so wäre nach der Untersuchung V, 3, 3 (Uebersetzung von Ascher II, 311) sein Wunsch, „die Zugeständnisse, zu denen sie sich aus Zweckmäßigkeit und Friedensliebe gegenseitig verstehen, würden mit der Zeit dahin führen, die Glaubenslehren bei den Meisten zu jener reinen und vernunftgemäßen Religion zu führen, die frei von jeder Beimischung der Thorheit, der Unmöglichkeit oder des Fanatismus ist und die die Weisen aller Zeiten herrschend zu sehen gewünscht haben". Wenn es hier fast scheinen will, er betrachte alles Dogmatische außer seinen theistischen Grundlinien als unnützen, abzuwerfenden Ballast, so ist er doch noch viel schärfer gegen die Verkehrung dieser Grundlinien selber, wie sie besonders in der katholisch-mönchischen Ascese zu Tage tritt, die für die göttliche Vergeltung einen ganz falschen Maßstab aufstellt, nämlich statt der thätigen Mitarbeit am göttlichen Liebesplan äußerliche, an sich religiös sein sollende Andachtsübungen, opera operata. Er citirt Thl. I, S. 217 als Beispiel dieser Fälschung eine Rede Massillons an die in's Feld ziehenden französischen Officere, worin der Prediger sich zu den Worten versteigt: „Ach der einsame Mönch in seiner Zelle, verpflichtet, das Fleisch zu kreuzigen und dem Geiste dienstbar zu machen, darf sich trösten mit der Hoffnung des verheißenen Lohnes . . . aber Sie, können Sie es auf dem Todtenbette wagen, Ihre Anstrengungen und täglichen Entbehrungen Gott als Opfer darzubieten?" Hierauf antwortet Smith: „Das ist der Geist, der den Himmel bloß für Mönche und Einsiedler, oder solche, die ihnen im Leben und Reden gleichen, reservirt und alle Helden, Staatsmänner und Gesetzgeber, alle Dichter und Philosophen früherer Zeiten, alle, die sich hervorthaten in den zum Unterhalt, zur Bequemlichkeit und Zier des menschlichen Lebens dienenden Künsten, alle die großen Beschützer, Lehrer und Wohlthäter der Menschheit, denen unser natürlicher Sinn das höchste Verdienst zuschreibt, in die Hölle verdammt hat" (I, 219). Und sehr richtig fügt er hinzu:

„Können wir uns wundern, daß eine solche Fälschung der ehrwürdigsten Lehre sie oft der Verachtung und dem Spotte preisgegeben hat?" Die Caricatur des Glaubens erweckt den Unglauben. Wenn übrigens Smith jene einseitige Taxirung der mönchischen Ascese für eine Caricatur der Religion hält, so liegt es ihm doch durchaus fern, die contemplative Versenkung in den Glauben, auch wo sie ein ganzes Leben ausfüllt und für praktisches Wirken wenig Raum läßt, gering zu schätzen. Er findet vielmehr in der Verehrung, die wir solchen Männern widmen, eben einen Tribut der Hochachtung, die der Religion selbst erwiesen wird. Aber — das muß auch für solche Ausnahmsmenschen gelten — wenigstens im engsten Kreis haben sie ihre praktischen Pflichten treulich zu erfüllen: „Die feinste Speculation des betrachtenden Weisen kann ihn nicht entschuldigen, wenn er sein ‚niedrigeres Departement' (die Sorge für sich, seine Familie, Freunde und Vaterland) vernachlässigt" (II, 83).

Bei dieser durchaus praktischen Religiosität faßt er auch die Stellung und das Amt der Religionsdiener und Anstalten praktisch: die Geistlichen sind religiöse Lehrer, die Kirchen, im Unterschied von den für die Jugend bestimmten Schulen, „Unterrichtsanstalten für alle Altersclassen". Unter diesem Titel, der zunächst anderes vermuthen läßt, gibt Smith in der Untersuchung V, 3, 3 eine Beleuchtung des kirchlichen Lebens.

Er geht aus von der Frage, wie die Kosten jener „Unterrichtsanstalten" zu bestreiten seien — und zwar behandelt er weiterhin als solche Kosten nur die Besoldung der Geistlichen. Er erklärt (V, Schluß), die Kosten dürfen so gut wie die für Landesvertheidigung, Würde des Staatsoberhauptes, Rechtspflege und Verkehr vom Staat übernommen werden, da sie gleich diesen dem Ganzen zum Nutzen gereichen; aber mit gleichem Recht „und vielleicht mit einigem Vortheil" könne man ihre Bestreitung denen überlassen, die von dem Unterricht unmittelbaren Vortheil haben, d. h. also den Gliedern der Kirche. Er begründet dies damit, der Eifer der Geistlichen sei ein viel größerer, wenn sie durch die Amtsführung ihr Ein-

kommen sich erst verdienen müssen, als wenn sie durch staatliche Pfründen gesichert seien [1]).

Es will uns freilich ärmlich und fast beleidigend dünken, daß Smith in solcher Weise auf den Egoismus der Geistlichen reflectirt. Indes ergeht es ihnen damit bei Smith nicht schlimmer als allen Menschen, wie der nächste Abschnitt zeigen wird; und es ist im Auge zu behalten, daß nach Smith dieser — wie jeder — Egoismus eben als Mittel für die allgemeine Wohlfahrt, hier speciell für die tüchtige religiöse Versorgung des Volkes dient. Ein von der Gemeinde abhängiger Geistlicher, argumentirt Smith näher, ist erstens zu einem streng moralischen Wandel genöthigt, da gerade in den niederen Schichten, die das gros der Gemeinden bilden, eine strenge Moral herrscht [2]); es wird bei solchen Geistlichen ein die Berufswirksamkeit zerstörendes sittliches Aergernis viel seltener vorkommen als bei Staatspfründnern. Sodann wird ein solcher Geistlicher der religiösen Belehrung und Seelsorge sich ausschließlicher widmen und so viel mehr Gutes stiften, als die Staatsgeistlichen, die häufig Gelehrte, Hofmänner, Lebemänner, kurz alles eher sind als Seelenhirten.

Wie Smith die Besoldung der Geistlichen durch die Gemeinden empfiehlt, so auch eine annähernd gleiche, mäßige Besoldung derselben im Gegensatz zu dem Pfründensystem mit seinen hohen, reichbezahlten Stellen. Nur im ersten Fall bleiben die Geistlichen in der Einfachheit und dadurch in der für sie nothwendigen Fühlung mit dem Volk.

Dagegen misbilligt Smith die Wahl der Geistlichen durch

---

1) Ganz dieselben Gesichtspunkte macht Smith V, 3, 2 bei Besprechung des Jugendunterrichtes gegen die öffentlichen Anstalten, besonders Universitäten und für das System des Privatunterrichtes geltend. Jener ganze Abschnitt mit einer Fülle feiner Bemerkungen aus der Pädagogik und ihrer Geschichte würde eine eigene Darstellung verdienen.

2) Warum? „Die Laster der Leichtfertigkeit sind für den gemeinen Mann immer verderblich, und der Leichtsinn und die Vergeudung einer einzigen Woche reichen oft hin, einen armen Arbeiter auf immer zu Grunde zu richten und in seiner Verzweiflung zu den größten Verbrechen zu treiben."

die Gemeinde wegen der dabei unvermeidlichen Beigabe von Parteizank und Fanatismus. Er läßt den Wahlmodus offen. Das schottische Patronatsystem verwirft er nicht, und nimmt die schottische Geistlichkeit gegen den etwaigen Angriff in Schutz, als werde dadurch „niedrige Kriecherei" gepflegt. „Es sind bessere und edlere Mittel, wodurch in allen presbyterianischen Kirchen (?) mit einer festbegründeten Patronage die Geistlichkeit sich die Gunst ihrer Vorgesetzten zu erwerben gesucht: es sind Gelehrsamkeit, ein tadelloser Lebenswandel, eine treue und unermüdliche Pflichterfüllung."

Smith scheint hier nicht ganz consequent. Zum presbyterianischen System gehört entschieden die Anstellung sowie die Besoldung durch die Gemeinden. Durch die von Smith eben dem presbyterianischen Klerus zugeschriebenen Tugenden muß sich doch dieser beim Volke so gut wie den bei Patronen empfehlen [1]).

Sehr bemerkenswerth bleibt bei der strengen Wagschale des Praktisch-Nützlichen, auf die Smith alle religiöse Thätigkeit legt, sein ungemein günstiges Urtheil über den schottischen, weiterhin den ganzen presbyterianischen Klerus: „Nirgends in Europa gibt es vielleicht eine Classe von Männern, die an Gelehrsamkeit, Sittenreinheit, Unabhängigkeit und Achtbarkeit die Mehrzahl der presbyterianischen Geistlichen in Holland, Genf, der Schweiz und Schottland überträfe."

Eine besonders feine Bemerkung macht Smith über die Pflege der Gelehrsamkeit in reichen Pfründkirchen und in einfachen Kirchengemeinschaften nach seinem Sinn. In den letzteren werden die wissenschaftlich fähigsten Köpfe die Kirchenämter verlassen und die besser dotirten Professuren suchen, wo sie nun studirend und lehrend am fruchtbarsten wirken. So stehe es, sagt Smith, in den meisten protestantischen Ländern. Im anderen Falle, wo die Kirche fette Pfründen bietet, werden die Gelehrten den Universitäten entzogen und in Kirchenämter gesetzt: das gibt die gelehrten Domherren und Bischöfe der anglikanischen und der römischen Kirche,

---

[1]) In der That ist seit 1874 die Patronatsernennung auch in der schottischen Staatskirche abgeschafft, nachdem sie zu einer Reihe von Secessionen geführt hatte und allgemein als Uebelstand anerkannt war.

letztere besonders in Frankreich. „Selten findet man da bedeutende Gelehrte unter den Professoren, außer etwa in den juridischen und medicinischen Facultäten, aus denen die Kirche sie nicht leicht wegzieht."

Es ist das — so scheint Smith die Sache anzusehen — nicht günstig für die Kirche, da solche bloß gelehrte Kleriker das warme Herz für die praktischen Aufgaben nicht besitzen; und ebenso ungünstig für die Wissenschaft, da die das Studium belebenden und befruchtenden Elemente der Docententhätigkeit fehlen. Besser ist die Scheidung professioneller Gelehrter und praktischer Geistlicher, die im protestantisch-presbyterianischen Gebiete herrscht. Freilich nennt Smith in den oben citirten Stellen die presbyterianischen Geistlichen selbst im Durchschnitt „gelehrt"; doch ist diese „Gelehrsamkeit" sicher cum grano salis zu verstehen, die Hauptsache ist für Smith bei ihnen die Fühlung mit dem Volke, der praktische Eifer.

Dieser Eifer kann freilich, sagt Smith, zu Fanatismus und Intoleranz führen und dadurch die Ruhe des Staates und der Gesellschaft stören. Das ist aber nur da möglich, wo eine Kirche im Staate geduldet wird, so daß dann die ganze Bevölkerung sich verhetzen läßt, oder da, wo 2—3 starke Kirchen in ein Staatswesen sich theilen, so daß sich die Bürger in religiösen Parteien gegenüberstehen. Als bester Zustand erscheint daher Smith das Nebeneinander vieler kleinen Secten, 200—300 meint er oder ebenso viele 1000, „deren keine groß genug ist, die öffentliche Ruhe zu stören". „Die Lehrer dieser Secten würden, da sie sich mehr von Gegnern als von Freunden umgeben sehen, die Nothwendigkeit der Ehrlichkeit und Mäßigung lernen"; und am Ende würde die Annäherung gar zur Einheit auf Grund der „reinen, vernunftmäßigen Religion", d. h. des Smith'schen Theismus, führen.

Es ist so natürlich, daß Smith den Independentismus der englischen Revolution und die Zustände in Pennsylvanien hoch belobt. Aber ist auch die Zersplitterung in kleine Secten sein Ideal, so wird er doch dadurch nicht blind gegen das Gute, das er auch in nicht independentistischen Kirchen, wie in seiner schottischen Mutterkirche findet, s. o.

Neben dem Vorzug der Toleranz nach außen, durch den die kleinen Secten sich meist von den großen Kirchen unterschieden, besitzen sie nach Smith den weiteren, daß bei ihnen durch den geringen Umfang die Controllirung der Mitglieder sich schärft und eine strengere Moral sich durchführen läßt. „Bei diesen Secten hat man in der Regel bei dem gemeinen Mann ein sehr anständiges und sittliches Betragen bemerkt, und zwar in weit höherem Grade als bei den Mitgliedern der herrschenden Kirche.“ Mit diesem Vorzuge verbindet sich aber der Uebelstand, daß die strenge Moral leicht „unangenehm schroff und abstoßend“ wird. Dieser Gefahr muß der Staat vorbeugen, indem er theils die wissenschaftliche Bildung befördert, theils öffentliche Lustbarkeiten begünstigt. „Wenn der Staat nur einige Aufmunterung, d. h. völlige Freiheit denen gewährt, die in ihrem eigenen Interesse es unternehmen, das Volk fern von Aergernis und Unanständigkeit durch Gemälde, Dichtkunst, Musik, Tanz, dramatische Vorstellungen und Schaustellungen aller Art zu belustigen, so würde er leicht bei der großen Masse die melancholische, düstere Stimmung verscheuchen, die fast immer die Mutter des Volksaberglaubens und Fanatismus ist. Oeffentliche Lustbarkeiten sind stets von allen zelotischen Volksführern auf's äußerste gefürchtet und gehaßt worden.“ Sicherlich hat Smith dabei besonders den Puritanismus des 17. und den Methodismus des 18. Jahrhunderts im Auge; sie bekämpft er ebenso scharf wie die katholisch-mönchische Aceseſe.

Blicken wir auf diese etwas bunten praktisch-kirchlichen Bemerkungen Smiths zurück, so ist zuzugeben, daß er die volksbildende Mission der Kirche und ihrer Diener pietätvoll und dankbar anerkennt, als echter Protestant und Presbyterianer für Rechte und Pflichten der Gemeinde eintritt und alles Hierarchische wie Ascetische und Abergläubische energisch bekämpft.

Allein einmal ist die Aufgabe, die er der Kirche stellt, religiös-moralische „Unterrichtsanstalt“ zu sein, viel zu eng; es fehlt die Betrachtung der Kirche als Gemeinschaft, als „Leib Christi“; daher die Gleichgültigkeit, ja der Widerwille gegen große organi-

sirte Verbände, die Vorliebe für atomistisch independente Genossenschaften. Jene Rechte und Pflichten der Gemeinde, die er wahrt, sind ja auch religiös betrachtet nicht centraler Natur: es ist das Recht, den Pfarrer zu controlliren und zu besolden, die Pflicht, sich gegenseitig zu controlliren. Von einem tieferen, mystischen Gehalt des Gemeindelebens keine Spur. Dieser Mangel hängt freilich mit dem zweiten zusammen, daß die Lehre, die nach Smith die Kirche verkündigen soll, eben wesentlich seinen Theismus und dessen moralische Consequenz, die philanthropischen Pflichten, zum Inhalt hat. Die übrigen Elemente, alles Supranaturale, Mystische und Geschichtliche faßt Smith — da es zu seinem Glauben nicht gehört — auch für die Kirchenlehre und für die Kirche als unnützen, mit der Zeit abzuwerfenden Ballast.

Das sind Mängel und Lücken, die in seiner praktisch nüchternen Betrachtungsart ihren Grund haben, die aber durch das ernste Pathos, mit dem er die Religion als sittliche Lebenspotenz geltend macht, wohl aufgewogen werden.

4. In Smiths religiöses Weltbild fügt sich seine Psychologie und Ethik leicht ein. Wie oben bemerkt, ist ja die psychologische Ausrüstung des Menschen ein gottgeordnetes Mittel zur Förderung der allgemeinen Wohlfahrt. Diese Ausrüstung besteht in zwei Trieben, dem egoistischen und sympathischen. Ihre Darstellung macht den descriptiven, psychologischen Theil der „Moraltheorie" aus; den eigentlich ethischen Theil bilden die Erörterungen darüber, wie beide Triebe in's richtige Verhältnis zu einander zu stellen und zu bethätigen sind [1]).

Der egoistische Trieb geht zunächst auf die individuelle Wohlfahrt. Er hat — wenn wir das I, 77 ff. und II, 36 ff. Gesagte zusammenfassen — drei Formen: als sinnlicher Selbsterhaltungstrieb, Besitz- und Autoritätstrieb. Aber

[1]) Im Folgenden kann und soll natürlich nicht die ganze Moraltheorie mit ihren vielen Detailuntersuchungen und Abschweifungen reproducirt werden. Auch wäre es nicht ersprießlich, dem oft ziemlich willkürlichen und unsystematischen Gange bei Smith zu folgen. Mein Streben ist nur, aus der bunten Fülle die wesentlichsten Züge herauszuheben.

gerade die mittlere Form, die wir bei Smith im Vordergrunde erwarten, nimmt eine durchaus unselbständige Stellung ein; sie dient theils der ersten, theils der letzten, die nach Smith im entwickelten Menschen dominirt: „Das Streben, Object der Achtung unserer Mitmenschen zu sein . . . ., ist vielleicht der stärkste aller unserer Wünsche; und unsere Besorgtheit, materiellen Wohlstand zu erwerben, ist demgemäß vielmehr durch jenes Streben erregt und befördert, als durch das, die nothwendigen leiblichen Bedürfnisse zu befriedigen, denen rasch abgeholfen wird" (II, 37). Der Selbsterhaltungstrieb spielt allerdings, in raffinirter Gestalt, auch noch herein, sofern es dem Menschen begehrenswerth erscheint, die Mittel zur Befriedigung der leiblichen und überhaupt persönlichen Bedürfnisse in Fülle, Bequemlichkeit und Eleganz bei der Hand zu haben (I, 300 ff.). Von der eigentlichen Habsucht, der der Besitz Selbstzweck ist, weiß Smith wenigstens in der „Theorie" so gut wie nichts. Meint er doch, der Reiche freue sich seines Besitzes wesentlich, weil er damit imponire, der Arme härme sich wesentlich darüber, daß er so unbeachtet, so obscur dastehe! Wir staunen über diese sicher unrichtige psychologische Analyse, und werden durch sie an Dugald Stewarts Mittheilung erinnert, wonach Smith sich in der Menschenbeurtheilung in praxi häufig stark getäuscht hat.

Wenn Smith freilich die Autorität ausschließlich auf Besitz gegründet denken würde, so wäre sein Autoritätsbegriff wiederum ein sehr äußerlicher, und sein Autoritätstrieb würde sich dann mit dem Besitztrieb wesentlich decken. Aber dem ist nicht so. Er kennt eine höhere Art von Autorität, die durch tugendhafte, besonders philanthropische Handlungen erworben wird; demgemäß wirkt meist auch bei solchen Handlungen das egoistische Autoritätsmotiv — wenn auch nicht als einziges oder Hauptmotiv — mit [1]). Soweit gibt er II, 220 ff. Mandeville Recht, dessen über-

[1]) Das Autoritätsmotiv ist es auch, das nach der Untersuchung V, 3, 3 so viele Arme und nicht Angesehene in die kleinen religiösen Secten treibt, wo sie nun durch strengen Wandel und propagandistische Rührigkeit leicht eine hervorragende Stelle gewinnen.

triebene Behauptung, der Egoismus sei bei allen Handlungen einzige Triebfeder, er übrigens lebhaft bekämpft, wie auch die egoistischen Theorien Epikurs und anderer (II, 185 ff.).

Obwohl der Egoismus zunächst das individuelle Glück fördern will und fördert, so wird doch durch so viele Ansätze an einzelnen Punkten das Gesamtwohl wesentlich gesteigert. „Dieser Trieb erhält den Eifer eines jeden in beständiger Spannung. Er führte die Menschen zuerst zur Bearbeitung des Bodens, zum Bau von Häusern, zur Gründung von Städten und Gemeinwesen und zur Erfindung der Künste und Wissenschaften, die den Erdboden total verändert, den Ocean zum Verkehrsweg und zur Erwerbsquelle gemacht haben u. s. w." (I, 309).

Das Normale und Correcte ist nun nach Smith, daß jeder auch in seinem egoistischen Handeln dieses allgemeine Interesse mit berücksichtigt, den egoistischen Trieb mit dem sympathischen in Einklang bringt (ja ihn unter diesen unterordnet). Der schrankenlose Egoismus, der diese Rücksicht nicht nimmt und sich um die göttliche Weltordnung der Liebe nichts kümmert, wird von Smith entschieden verurtheilt, und nicht nur in der „Theorie", sondern auch in der Untersuchung, z. B. S. 183 „gemeine Maxime", S. 154 „gemeine, selbstische Gesinnung", S. 185 „Krämergeist". Während er aber in der Theorie noch in Hutcheson'scher Weise von der Anschauung auszugehen scheint, der correcte, gemäßigte Egoismus sei in der That der herrschende, muß er in der Untersuchung, auf Grund reicherer Erfahrung und Weltbeobachtung, die Herrschaft des maßlosen Egoismus gerade bei den herrschenden Classen constatiren; S. 183; „alles für uns selbst, nichts für andere, das scheint jederzeit der leitende Grundsatz der Herren der Menschheit gewesen zu sein".

Freilich — so kommt er schon in der Theorie auch über den rücksichtslosesten Egoismus mittelst seiner teleologisch-optimistischen Gedankenreihen leicht hinweg — auch die ausschreitendste Selbstsucht wird von Gott zum Glück des Ganzen umgebogen. Je mehr der Egoist seinen Besitz steigert und seinen Genuß raffinirt, desto mehr und in desto manigfaltigerer Weise

braucht er die Arbeit anderer, die ihnen Lohn und Wohlstand bringt. „Umsonst überblickt der hochmüthige und herzlose Landbesitzer seine ausgedehnten Felder, und verzehrt in der Einbildung die ganze Ernte, ohne einen Gedanken an die Bedürfnisse seiner Brüder. Hier bestätigt sich das Sprüchwort: „Das Auge ist größer als der Magen." Die Aufnahmefähigkeit seines Magens steht in keinem Verhältnis zu der außerordentlichen Ausdehnung seiner Wünsche und kann nicht mehr fassen als der des ärmsten Bauern. Alles übrige muß er unter diejenigen vertheilen, die in der elegantesten Art das Wenige zubereiten, das er selbst benutzt; sie empfangen so von seiner Ueppigkeit und Laune den Antheil an den nothwendigen Bedürfnissen des Lebens, den sie umsonst von seiner Humanität erwartet hätten. — So werden die Reichen durch eine unsichtbare Hand dazu geführt, nahezu dieselbe Vertheilung der nothwendigen Lebensgüter zu vollziehen, die sich bei einer Vertheilung der Erde unter alle Bewohner nach gleichen Portionen ergeben hätte u. s. w." (I, 309).

Wir können diese Smitsch'sche Theodicee nicht billigen. Wird auch, das müssen wir zugeben, durch den Egoismus Einzelner oft für den Fortschritt im ganzen und das Wohl späterer Generationen das Größte gewirkt, so bleibt doch manches individuelle Glück zertreten; jene „gleiche Vertheilung der nothwendigen Lebensgüter" läßt sich doch nur behaupten, wenn unter diesen Lebensgütern ein verschwindendes Minimum von Existenzmitteln gedacht wird. Mit diesem Minimum kann doch aber Smith die Armen nicht beruhigen, da er zugleich den egoistischen Trieb als normalen mit weitem Horizont der Objecte allen zuspricht. Smith irrt hier, aber freilich aus edeln Motiven: aus seiner persönlichen Genügsamkeit, die nichts mehr will als „Gesundheit, gutes Gewissen und keine Schulden" [1]), und aus dem festen religiösen Glauben, daß Gott alles Böse sofort zum Guten lenken müsse. Böse, sittlich verwerflich bleibt ihm ja das Verhalten jenes Egoisten unter allen Umständen. Falsch wäre es, ihn hier der sittlichen Laxheit bezichtigen zu wollen.

Das über den Egoismus bei Smith Gesagte wird nun auch sein

[1]) Thl. I, S. 69.

Princip der individuellen wirthschaftlichen Freiheit verständlich machen. Er will damit allerdings dem egoistischen Triebe einen möglichst weiten Spielraum geben, Freiheit der Bethätigung vindiciren; aber mit der Intention, daß ein jeder diese Freiheit nicht exclusiv egoistisch, sondern zugleich im Dienste anderer verwenden solle; freilich zugleich mit der Gewißheit, daß auch der schroffste und verworfenste Egoismus, der jenes Princip für sich misbrauche, nichts schaden, sondern in der Hand der Weltregierung nützen werde. Mit jener Intention und dieser Gewißheit zeigt er sich wol als Optimisten, den die Erfahrung widerlegt, aber wahrlich zugleich als ebenso weit humanen wie tief religiösen Mann, dem nichts ferner liegt als die Rechtfertigung des radikalen, atomistischen Egoismus.

Dem egoistischen Triebe geht der sympathische zur Seite. „Als die Natur den Menschen für die Gemeinschaft schuf, begabte sie ihn mit einem natürlichen Streben, die Brüder zu erfreuen, und mit einer Abneigung davor, sie zu verletzen. Sie lehrte ihn über den günstigen Zustand der Brüder Vergnügen, über den ungünstigen Schmerz empfinden" (I, 193).

Dieser Trieb ist „keineswegs bloß den tugendhaften und humanen Menschen eigen, obwohl sie ihn vielleicht mit der ausgesuchtesten Zartheit empfinden. Der roheste Kerl, der verhärtetste Feind der öffentlichen Ordnung ist nicht ganz ohne ihn" (I, 2). Wenn die „Tugendhaften" diesen Trieb besonders intensiv in sich finden und walten lassen, so liegt darin schon eine moralische Werthung desselben enthalten: er erscheint als der in specie sittliche, die Idealseite des Menschen bildende. Und das ist ja natürlich, wenn wir an das oben skizzirte Weltbild Smiths denken: durch diesen Trieb arbeiten wir ja direct an der allgemeinen Wohlfahrt, erfüllen wir unseren centralen Beruf in der Welt. „Viel für andere und wenig für uns selbst zu fühlen, die selbstischen Affecte zu beschränken und die wohlwollenden zu befriedigen, bildet die Vollkommenheit menschlicher Natur" (I, 30). „Wie liebenswerth scheint derjenige zu sein, dessen sympathisches Herz alle Gefühle seiner Lebensgefährten wiederzutönen scheint: der über ihr Unglück weint,

über ihnen angethane Unbill zürnt und über ihr Glück sich freut" (I, 29). Gilt es, den egoistischen Trieb einzudämmen, so gilt es, diesen in weitem Umfang wirken zu lassen.

Der sympathische Trieb bethätigt sich auf zwei Stufen. Auf der ersten ist er Mitgefühl. Wir haben das Bedürfnis, uns in die Lage des Nächsten hineinzudenken und wo möglich seine Stimmung nachzufühlen. Dies letztere gelingt nicht immer. Denn da wir bei der Versetzung in die Lage des Nächsten doch stets unser individuelles Ich mitbringen, so macht seine Lage eventuell auf uns einen andern Eindruck als auf ihn selbst; wir fühlen manchmal keinen Schmerz, wo er Schmerz, oder Scham, wo er keine Scham empfunden hat. Dieser Fall der Discrepanz schließt nun ein misbilligendes Urtheil ein, das wir über die Stimmung und das Benehmen des Nächsten fällen müssen — zu unserem eigenen Bedauern, denn wir wünschten vielmehr stets seine Gefühle billigen und mit ihnen übereinstimmen zu können. Ebenso ist es unser Wunsch, daß der Nächste unsere Stimmungen theile. Der sympathische Trieb ist ein Begehren nach „wechselseitiger Sympathie" (I, 1—14).

Man kann versucht sein, gegen diese erste Stufe des sympathischen Triebes bei Smith geltend zu machen, daß ja durch diese Verpflanzung in die Lage des Nächsten eben stets das eigene Ich afficirt, daß die Theilnahme im Grund der eigenen Person, in gewisse Situationen hineingedacht, erwiesen wird und so unter der Maske der Sympathie ein verfeinerter Egoismus herrsche. Dieser Vorwurf ist ungerecht. Allerdings muß nach Smith das sympathische Mitgefühl erst durch jenen Kanal der Versetzung der eigenen Person in die Lage des Nächsten durchströmen; aber daß ich nach Smith nicht nur ein Bedürfnis nach dieser Versetzung, sondern nach wirklichem Mitgefühl in allen Fällen habe; daß jener Fall, in dem die Versetzung nicht zum Mitgefühl führen kann, mich betrübt, das zeigt doch deutlich die Reinheit und ursprüngliche Kraft des sympathischen Triebes. Allerdings erscheint jene Versetzung als ein ganz unnöthiger Umweg zur Bethätigung des Triebes; gewiß gehen in Wirklichkeit nur sehr wenige Menschen diesen Umweg. Die Er-

fahrung zeigt uns viele Egoisten, die nicht entfernt sich in die Lage und Stimmung ihrer Mitmenschen versetzen, und daneben Philanthropen, bei denen die Sympathie nicht erst durch jenen Kanal läuft, sondern unmittelbar hervorquillt und sich bethätigt.

Fragen wir, wie Smith zu diesem seltsamen Umweg kam, so liegt wol die Antwort zum Theil darin, daß er den sympathischen Trieb zwar vom egoistischen nicht abhängig machen, aber doch im Interesse der Einheit in innigen Zusammenhang mit diesem setzen wollte, zum Theil darin, daß jenes billigende oder misbilligende Urtheil über den Nächsten, das als Begleiter des Mitgefühles resp. Nichtmitgefühles aus der Versetzung hervorgeht, für ihn einen besonderen Werth hat. Dieses Urtheil bildet für ihn, wie wir später sehen werden, das Fundament wichtiger sittlicher Bestimmungen.

Von der ersten Stufe des Mitgefühls erhebt sich nun der sympathische Trieb auf seiner zweiten Stufe zu dem Streben, für andere zu handeln, ihr Glück werkthätig zu fördern. In dieser Potenz ist er so zu sagen der unmittelbare Handlanger des göttlichen Liebesplanes, und bildet die Krone im psychischen Bestand des Menschen. „Die stärksten Bethätigungen der Wohlthätigkeit bringen am meisten Gutes hervor und sind darum die natürlichen und anerkannten Objecte der lebendigsten Dankbarkeit" (I, 133). Den Trieb der Förderung und Hülfeleistung empfinden wir nun freilich nicht gleichmäßig gegenüber allen Nebenmenschen; er bethätigt sich nach II, 47 ff. in drei concentrischen Kreisen. Den ersten bilden die Personen, die durch natürliche oder gewohnheitsmäßige nahe Beziehungen, durch uns erwiesene Wohlthaten, durch ihre Trefflichkeit oder durch das Auffallende, Exponirte ihrer Stellung (in Freud oder Leid) [1] unsere Sympathie

[1] Es ist nach Smith unser natürlicher Zug zu Glück und Freude, der uns an auffallendem Glück anderer freudigen Antheil nehmen, ja es noch steigern heißt (daher leitet Smith auch unser Interesse und unsere Voreingenommenheit für die Hohen der Erde, Fürsten u. s. w. ab, in denen wir gleichsam das concentrirte Glück sehen), und der uns anderseits Armuth, Elend u. s. w., wo wir es sehen, unerträglich macht und zur Beseitigung desselben treibt.

erregen; den zweiten Kreis bilden die Gemeinschaften, die sich aus denselben Gründen uns empfehlen; oft combiniren sich diese Gründe, so bei dem Staate, ja auch dem Stande, dem wir angehören, weshalb es Smith einen thörichten und hinfälligen Versuch, ja ein Vergehen nennt, die Stände zu nivelliren und ihnen ihre Privilegien und Immunitäten zu nehmen (II, 76 ff.).

Scheint in der Bestimmung dieser zwei Kreise oder eigentlich der Gründe, durch die sie unser sympathisches Interesse provociren, das egoistische Element, die Bemessung nach den nahen Beziehungen zum Ich etwas stark hereinzuspielen, so kommt nun in dem dritten Kreis der sympathische Trieb zur reinsten und vollsten Entfaltung. Diesen Kreis bildet das ganze Universum. „Unser guter Wille ist durch keine Schranken gebunden, sondern kann die Unendlichkeit des Universums umfassen" (II, 79). Freilich, zur That kann unser Streben in diesem universalen Maß nicht werden. „Die Leitung des Universums ist die Sache Gottes und nicht des Menschen" (II, 83). Aber so wenig der Mensch direct für's Ganze wirken kann, mit seinem Herzen, seinem Willen soll er es umfassen und durch diese Gesinnung sich in seiner engeren Sphäre zu Thaten der Hingabe, Selbstverleugnung u. s. w. begeistern lassen. Diese Gesinnung ist indes ohne den religiösen Hintergrund und Abschluß des Gottes- und Providenzglaubens nicht denkbar. Den religiösen Hintergrund braucht unsere universale Sympathie, weil die bloße Vermuthung einer „vaterlosen Welt" uns, möchten wir selbst auch in den glücklichsten Verhältnissen sein, im Interesse der vielen unglücklichen Brüder tief deprimiren, unsere Bemühungen für sie lähmen müßte. Weil wir der Grenzen unserer Kraft uns bewußt sind und unsere Sympathie dennoch keine Grenzen kennt, müssen wir eine Ergänzung unseres Handelns fordern. Wir finden sie im göttlichen Liebesplan.

Auf diese Weise wird von Smith aus der Analyse des sympathischen Triebes heraus der Gottes- und Providenzglaube psychologisch deducirt, während wir oben aus diesem Glauben heraus das sympathische Handeln als Pflicht abgeleitet fanden. Wieder ein Beweis für die Unauflöslichkeit und Wechselwirkung des religiösen und moralischen Elementes bei Smith.

Die Analyse der beiden Triebe soll zunächst freilich nur den psychischen Bestand schildern und im seiner Angemessenheit an den göttlichen Weltplan erweisen; aber im letzteren Erweis liegt schon die moralische Werthung, sofern der Trieb, der am directesten und energischsten den göttlichen Plan fördert, eben dadurch über dem anderen steht und darum eine besonders lebhafte Cultivirung fordert. Indessen leitet Smith die Sittlichkeit noch genauer aus dem sympathischen Triebe ab, und zwar so, daß den beiden Stufen desselben zwei Reihen sittlicher Grundbestimmungen entsprechen.

Auf seiner ersten Stufe producirt der sympathische Trieb, wie wir sahen, als erste Folge der Versetzung in die Lage des Nächsten ein Urtheil über diesen. Dieses Urtheil bestimmt, ob die Stimmung und Handlungsweise des Nächsten ihrem Motiv, d. h. der Lage, woraus sie hervorgieng, angemessen ist oder nicht. Im ersten Fall heißt sie „schicklich", im zweiten „unschicklich" (I, 15—28). Das schickliche Verhalten, unter besonders schwierigen Verhältnissen oder besonders intensiv geübt, heißt „Tugend" (I, 31. 32).

Wir haben hier ein ganz heteronomes Princip sittlicher Beurtheilung. Der Nächste beurtheilt, ob mein Verhalten wohlbegründet, vernünftig, sittlich ist. Er hat dazu ein wichtiges Hilfsmittel: er versetzt sich in meine Lage, lernt also mein Motiv kennen. Aber bringt er nicht dazu eben sein individuelles Ich mit? kann nicht auf ihn meine Lage einen ganz anderen Eindruck machen als auf mich? Soll dann dieser Eindruck maßgebend sein? soll das, was für ihn nach seinem Temperament unbegründet wäre, bei mir auch grundlos, „unschicklich" sein? Diese Erwägungen konnten Smith nicht verborgen bleiben. Er suchte daher die Willkür des heteronomen Urtheils dadurch zu corrigiren, daß er einen „unparteiischen Zuschauer" postulirt, und, da wir sehr oft in der Lage sein werden unseren Beurtheilern dieses Attribut streitig zu machen, uns die Berechtigung, ja die Pflicht zuspricht, selbst diese Function an uns zu üben, uns „in zwei Personen, den Richter und den zu Richtenden, zu scheiden" und je nach dem Erfund dieses Richters

das Urtheil anderer über uns zu berichtigen und zu ignoriren. Damit ist neben das heternonome ein ebenso schroff autonomes Princip gestellt. Denn was gibt mir die Garantie, daß ich affectloser, correcter und objectiver, als andere über mich, urtheile? Smith gibt zwar dem Factor dieses Selbsturtheiles, dem unparteiischen Zuschauer in uns, die höchsten Namen: „Vernunft, Princip, Gewissen, großer Richter unseres Thuns, Mann in der Brust“ (I, 224 ff.), und spricht von ihm öfters mit einem heiligen Pathos, das uns wie ein Vorbote Kant'scher Gewissenslehre erscheint und selbst die Frage, ob Kant nicht Smith etwa gekannt habe und von ihm berührt worden sei, nahelegt; aber doch muß er zugestehen, daß auch dieses eigene Gewissen kein absolut unparteiischer und zuverlässiger Zuschauer sei, vielmehr vom Triebleben oft theils übertäubt, theils verunreinigt werde, (vgl. I, 261 ff.). Es muß daher das Gewissen sich wiederum controlliren und reinigen lassen zwar nicht vom Einzelurtheil andererer, das ja unter ihm oder höchstens neben ihm steht, aber von den „allgemeinen Regeln“ (I, 263 ff.), unter denen Smith gleichsam das gemeinsame Gewissen, die in ganzen Völkern und Generationen herrschend gewordenen Urtheile über Schicklichkeit und Tugend versteht.

Wir sehen in diesen drei Stufen des „unparteiischen Urtheiles“ (dem des Nächsten, dem eigenen, dem der Gesamtheit) wieder die oben berührte Wechselwirkung sympathischer und egoistischer Momente. Die sympathische Unterordnung unter des Nächsten Urtheil corrigirt sich durch's Gewissen, das eigene ideale „Ich“, dieses wieder hat sich durch die allgemeinen Regeln zu normiren. Aber auch damit kann ja ein befriedigender Abschluß nicht gegeben sein: auch diese Regeln können besonders durch den maßgebenden Einfluß einzelner Personen (Mode u. s. w. II, 1 ff.) parteiisch, unrein werden und weisen darum auf ein noch höheres Tribunal zurück (I, 216 ff.), auf das Urtheil Gottes. Auf diese letzte Instanz deuten alle die drei besprochenen Formen („die Stellvertreter Gottes, die aber auch ihre sterbliche Seite haben“) des Einzel- und Gesamtgewissens hin, theils durch ihre Unvollkommenheit, die eine solche Correctur erfordert, theils

durch ihre relative Vollkommenheit, ihren vom göttlichen Urtheil entlehnten Maßstab.

Welches ist dieser Maßstab? Die Bestimmung der „Schicklichkeit" als der Angemessenheit einer Handlung an ihr Motiv war rein formell. Smith fügt dazu I, 34ff. die Materialbestimmung, daß jede Handlung, um „angemessen" zu sein, „eine gewisse mittlere Stärke" (a certain mediocrity) wahren müsse, weil sie nur so auf die Billigung des affectfreien, unparteiischen Zuschauers rechnen könne. Aber diese Stärke ist eine andere auf dem egoistischen, eine andere auf dem sympathischen Gebiete. Die egoistischen Gefühle, Strebungen, Handlungen, und zwar je mehr sie exclusiv, rein individuell sind, können auf die Theilnahme des Zuschauers, der sich in sie nur schwer und unvollständig hineinversetzt, keinen hohen Anspruch machen (I, 35ff.). Bei ihnen ist daher bald das Maß überschritten, das er billigt. Sie gilt es zu beschränken. Umgekehrt ist es bei sympathischen Gefühlen, Strebungen, Handlungen. Ihnen bringt der Zuschauer sein eigenes sympathisches Herz entgegen und freut sich ihrer möglichsten Entfaltung. Wohl können auch sie das normale Stärkemaß überschreiten, z. B. wenn Wohlthaten an Unwürdige verschwendet werden. Aber die Misbilligung, die ihnen dann vom Zuschauer widerfährt, ist doch eine viel leichtere, als das Verwerfungsurtheil über extravaganten Egoismus. Sie ist in jenem Fall mehr nur Bedauern (I, 56ff.).

So ist denn der wichtigste Maßstab, nach dem Gefühle, Handlungen, Strebungen gemessen werden, ihr sympathischer Charakter. Gott legt diesen Maßstab an, weil der sympathische Charakter einer Handlung zugleich ihren teleologischen Werth für's Gesamtwohl bestimmt. Der menschliche Zuschauer und Richter greift zu diesem Maßstab, theils unwillkürlich vom eigenen sympathischen Triebe dazu geführt, theils — und das ist die höhere ethische Stufe — in bewußter Uebereinstimmung mit der göttlich teleologischen Betrachtungsweise. Es ist eigentlich nach Smith nichts anderes als der teleologische Gedanke, der den Inhalt des Gewis-

sens bildet, hier zwingend für den einzelnen auftritt und unser sittliches Thun wie Urtheilen leiten soll. In dieser Richtung sagt Smith von dem „Mann in der Brust“ (I, 224): „Er ist es, der uns, wenn wir durch unser Handeln in das Glück anderer eingreifen wollen, mit einer die aufdringlichen Leidenschaften niederdonnernden Stimme zuruft, daß wir nur Einer sind in der Menge, in keiner Beziehung besser als ein anderer in ihr, und daß, wenn wir uns schamlos und blind anderen voranstellen, wir mit Recht Objecte der Rachsucht und des Fluches werden. Er allein lehrt uns die thatsächliche Kleinheit unserer Person und Sphäre erkennen und die natürlichen Verirrungen des Egoismus können nur durch das Auge dieses unparteiischen Zuschauers berichtigt werden. Er zeigt uns die Schicklichkeit des Edelsinnes und die Häßlichkeit der Ungerechtigkeit; die Schicklichkeit, die darin besteht, den größten persönlichen Interessen zu entsagen für die noch größeren anderer, und die Häßlichkeit, die darin liegt, dem anderen das kleinste Unrecht zu thun um den größten Erfolg für uns zu gewinnen.“

Hienach ergeben sich für Smith die zwei großen Classen der „achtungswerthen“ (awful, respectable) Tugenden, d. h. derjenigen, die den Egoismus in seine Grenzen bannen: Selbstbeherrschung, Mäßigung, Ausdauer u. s. w. (I, 28 ff.) und der „liebenswürdigen“ (amiable) Tugenden, welche den sympathischen Trieb energisch realisiren: Güte, Wohlthätigkeit u. s. w. (I, 28 ff.).

Indessen ist mit diesen Hauptclassen nicht das ganze psychische Leben moralisch gewerthet. Smith selbst füllt die Lücken (wiewohl in anderem Zusammenhange) aus. Einmal muß es im Gebiet des egoistischen Triebes auch eine berechtigte Bethätigung desselben neben der Beschränkung geben: sie erzeugt die Tugend der „Klugheit“ (II, 36 ff.). Sodann muß der sympathische Trieb, ehe er den Nächsten direct fördert, ihn in seiner Sphäre anerkennen und vor Eingriffen und Schädigungen schützen: das thut die „Gerechtigkeit“ (I, 127 ff.).

Somit haben wir folgende Tugendclassen oder Arten „schicklicher“ Bethätigung der Triebe:

I. auf sympathischem Gebiete:
   1. liebenswürdige Tugenden (Wohlthätigkeit ꝛc.),
   2. Gerechtigkeit;
II. auf egoistischem Gebiete;
   3. Klugheit,
   4. achtungswerthe Tugenden (Mäßigung ꝛc.).

An sittlichem Werth scheint, nach dem bisher Ausgeführten, die erste Gruppe der zweiten unbedingt übergeordnet. Das bleibt auch im Grunde die Meinung von Smith. Aber nun frappirt er uns und verwirrt wohl sich selbst durch einen neuen Gesichtspunkt, der ihn dazu führt, unter Umständen der egoistischen Klugheit, ja sogar dem maßlosen Egoismus den höchsten sittlichen Werth zuzuschreiben.

Neben den Begriffen der Schicklichkeit (Tugend) und Unschicklichkeit stellt er nämlich noch ein zweites Paar auf, die Begriffe „Wohlthat" und Uebelthat" (so wird merit und demerit wohl am angemessensten übersetzt). Wie jenes erste Paar an die erste Function des sympathischen Triebes, die Versetzung in die Lage (Motiv) des anderen sich anknüpft, so dieses zweite direct an die zweite Stufe, das Streben, Glück beim Nächsten zu realisiren. Wir können uns auf dieser Stufe nicht mehr mit der Beurtheilung der Handlungen nach ihren Motiven, nach ihrer sympathischen Tendenz zufrieden stellen; wir wollen das Glück der Nebenmenschen wirklich gefördert sehen und beurtheilen daher auch die Handlungen anderer nach ihrer Wirkung in dieser Beziehung: eine Handlung, die Glück stiftet, ist „Wohlthat", eine Handlung, die schadet, „Uebelthat" (I, 104ff.). So erhält denn eine Bestrebung ihren höchsten Werth noch nicht durch's Motiv, sondern erst durch den Erfolg: die „liebenswürdige Tugend" vollendet sich zur „Wohlthat".

Zunächst ist nun dabei die Reinheit des Motives vorauszusetzen. Das Normale ist nach Smith, daß „Wohlthaten" aus philanthropischer Gesinnung heraus geübt werden. Aber — und hier beginnt das Bedenkliche, der einseitige Cultus des Erfolges bei Smith — es gibt Fälle, wo wir Ausnahmen machen. Wir schreiben oft einer Handlung den

Charakter der „Wohlthat" zu, auch wo wir sie ihrem Motiv nach nicht oder kaum schicklich finden, wenn nur ihre Wirkung eine offenbar für die Mitmenschen günstige ist. Umgekehrt erregt uns eine an sich gut gemeinte, rein motivirte Handlung, die ungünstige Folgen für andere hat, Misfallen, sie kann selbst als „Uebelthat" prädicirt werden.

Smith nennt diese Beurtheilung nach dem Erfolge selbst eine „Unregelmäßigkeit" (I, 175 ff.), die ihren psychologischen Grund eben in dem Wunsch, möglichst viel Glück realisirt zu sehen, findet.

Es wird nun nicht recht klar, wie weit Smith die Fälle ausdehnt, in denen diese „unregelmäßige" Betrachtungsweise eintritt. Da ja nach früher gesagtem auch die exclusivst egoistischen Handlungen von Gott zum Glück der Menschen umgebogen werden können, so ergibt sich jedenfalls die Möglichkeit, daß Smith — obwohl er es nicht ausspricht — auch solche Handlungen um des Erfolges willen als „Wohlthat" betrachtet. Die Moral, die so rein idealistisch damit begann, eine Handlung nach ihren innersten Motiven zu prüfen, hört sehr empirisch-realistisch damit auf, sich bei dem Erfolg, den doch nicht der Handelnde selbst, sondern Gott gewollt und durchgesetzt hat, zu beruhigen. Aber so unvermittelt, so „unregelmäßig" dieser Erfolgmaßstab neben dem Motivmaßstab bei Smith steht, so gefährliche Consequenzen sich daraus ziehen lassen, so gilt es doch für uns zweierlei zu beachten. Einmal, dieser Beurtheilungsmaßstab ist nach Smith dem Menschen als der energischste Antrieb zu kräftigem philanthropischem Handeln eingepflanzt. „Als die Natur die Wurzeln dieser Unregelmäßigkeit der menschlichen Brust einpflanzte, scheint sie wie sonst stets das Glück und die Vervollkommnung der Menschheit geplant zu haben" (I, 175). „Der Mensch ist geschaffen zum Handeln und um durch Ausübung seiner Fähigkeiten solche Veränderungen in seiner und anderer Lage herbeizuführen, die für das Glück aller günstig sind. Er darf sich nicht zufrieden geben mit schlaffem Wohlwollen, oder sich einbilden, er sei ein Freund der Menschheit, wenn er im Herzen ihr wohlwill. Er soll die ganze Kraft seiner Seele anwenden und jeden Nerv anspannen, um die Ziele

zu fördern, deren Verwirklichung der Zweck seiner Existenz ist" (I, 177). Es ist also derselbe praktisch-philanthropische Zug, der früher, wie wir sahen, Smith vor einseitig speculativen und theoretischen Beschäftigungen warnen ließ, und der ihn nun dazu führt, den Erfolg als höchsten Maßstab des sittlichen Urtheils zu proklamiren. Dieser Maßstab kann freilich sittlich sehr verwirrend wirken. Nicht nur der thätige Philanthrop, auch der schamloseste Egoist kann mit ihm sein Handeln decken, und da, wo Gott aus dem Egoismus Früchte für's Gesamtwohl reifen ließ, die Anerkennung einer „Wohlthat" fordern. Diese schlimme Consequenz hat Smith in seinem großen, fast naiven moralischen Optimismus nicht beachtet und darum nicht gehörig abgewehrt, was durch eine genauere Bestimmung der Fälle, in denen jener „unregelmäßige" Maßstab allein zuläßig ist, hätte geschehen können und sollen. Nur ein Gedanke findet sich bei Smith, der als Abwehr gegen jene Consequenz gelten kann (obwohl er von ihm nicht so verwendet wird), und das ist der Zweite, was wir zur Erklärung oder Entschuldigung seines „Wohlthatbegriffes" beachten müssen: es ist die Abrechnung der Ewigkeit; vor dem Tribunal Gottes wird doch wohl nicht einseitig der Erfolg gewürdigt, sondern nur der Erfolg im Zusammenhang mit dem Motiv. Den Lohn eines „Mitarbeiters Gottes" empfängt doch nur der philanthropisch Gesinnte, natürlich in um so reicherem Maß, je kräftiger er seine Gesinnung realisirt hat. Der Egoist — wenn auch sein Wirken von Gott umgebogen wird zum Glück der Mitmenschen, wenn sie seine Feindseligkeit gegen die Brüder wider seinen Willen zur „Wohlthat" wird — steht doch vor Gott als „Feind Gottes" da. Somit bleibt es in letzter Instanz doch bei dem reinen Motivmaßstab. Der andere gilt nur interimistisch, dient als wichtiges Vehikel, zu kräftigem Handeln anzuspornen, und fällt weg, wenn der Zweck der allgemeinen Wohlfahrt erreicht ist.

5. Blicken wir nun auf den Gang unserer Darstellung zurück, und beleuchten wir mit ihren Resultaten die im ersten Abschnitt gegen Smiths nationalökonomisches System erhobenen Bedenken.

Als gänzlich ungerechtfertigt hat sich uns der Vorwurf des irreligiösen Materialismus oder Sensualismus gezeigt. Wir fanden in Smith einen Denker, dessen Religiosität, auch wenn sie uns dem Inhalt nach etwas dürftig scheinen mag, doch durch Ernst und Begeisterung hervorragt. Wenn er die Kirche als „Unterrichtsanstalt für alle Altersclassen" betrachtet und hochschätzt, so soll uns das als ein Wink an die Kirche und ihre Diener gelten, jener Function auch heute wahrzunehmen und ein wichtiges Stück ihrer Pflichten in den socialen Kämpfen der Gegenwart zu erfüllen durch religiöse Belehrung, Beseitigung von Misverständnissen, Ueberwindung des verworrenen Atheismus und Materialismus, der in so viel Köpfen und Herzen Grund und Stütze des Socialismus bildet.

Will es nun auffallend scheinen, daß ein so ideal und religiös angelegter Geist wie Smith gerade die materielle Sphäre, das Handels- und Gewerbsleben, sich zum Hauptgegenstand seiner Erwägung, ja zum eigentlichen Object seiner geistigen Lebensarbeit gemacht hat, so ist zunächst daran zu erinnern, daß seine Religiosität durchaus keinen ascetischen oder einseitig transcendenten Charakter trägt. Wenn er auch erst für's Jenseits die volle Verwirklichung des göttlichen Liebesplanes hofft, so sieht er doch eine Anbahnung und relative Realisirung desselben schon in dieser Welt. Er nimmt in diesen Liebesplan die materielle wie die geistige Wohlfahrt der Geschöpfe, um kantisch zu reden, die Glückseligkeit wie die Vollkommenheit auf, und betrachtet nun alle Factoren des Lebens: die Naturkräfte, -Gesetze und -Producte, die geistige Organisation des Menschen, seine Leistungen auf materiellem wie geistigem Gebiete als Mittel zur Realisirung der allgemeinen Wohlfahrt nach ihren verschiedenen Seiten. Die materielle Wohlfahrt und die materielle Arbeit besonders in's Auge zu fassen, ihre Natur- oder Entwicklungsgeschichte zu schreiben, das legte sich Smith hauptsächlich durch die Eindrücke und Erfahrungen seiner Continentreise nahe; daß ihm trotzdem die geistigen Güter im Vordergrund seines Wohlfahrtbildes stehen blieben, darüber kann kein Zweifel sein, wie er denn persönlich den Lockungen des Reichtums unzugänglich, und bis zum Tode geistiger Arbeit

ergeben blieb. Wie Smith freilich den Zusammenhang der geistigen und materiellen Wohlfahrt, sowie das Verhältnis der Arbeit auf beiden Gebieten dachte, das hat er nicht erörtert, und dies bleibt eine empfindliche Lücke. Besonders bei seiner Theorie der Arbeitstheilung haben wir die geistige Werthung und Gestaltung auch der physischen Arbeit vermißt. Es wird für uns nöthig sein, Smith hierin zu ergänzen und jenes Verhältnis ausdrücklich so festzustellen, daß die materiellen Güter nur die Bedingung und Unterlage für die Entfaltung und Bereicherung des geistigen Lebens bilden, und daß anderseits die materielle Arbeit selbst in einer das geistige Leben anregenden Weise geübt werden kann und muß.

Das von Smith festgehaltene Ziel der allgemeinen Wohlfahrt hat uns gezeigt, wie fälschlich der Vorwurf des atomistischen Egoismus ihm gemacht wird. Wohl will er durch sein Princip der wirthschaftlichen Freiheit dem Egoismus des Einzelnen möglichst weiten Spielraum geben, aber wie wir sahen, eben damit von so von vielen einzelnen Punkten aus die allgemeine Wohlfahrt gefördert werde. Freilich wird dieser Zweck in Wirklichkeit nicht erreicht, sondern eher das Gegentheil, die Zerrüttung der allgemeinen Wohlfahrt, der Krieg aller gegen alle. Daß Smith dies nicht erkannte, liegt an seinen optimistisch irrtümlichen Voraussetzungen. Er hat einmal die Voraussetzung, daß ja im Menschen selbst schon der egoistische Trieb durch den sympathischen gehörig beschränkt und von exclusiver Bethätigung zurückgehalten werde. Wir können ihm das Nebeneinander beider Triebe zugeben, müssen aber constatiren, daß bei den meisten Menschen der egoistische Trieb einseitig dominirt, und darin finden wir eben das Abnorme des jetzigen psychischen Bestandes, die Grundsünde der Selbstsucht. Smith beachtet diesen thatsächlichen Zustand, wenigstens in der „Theorie", zu wenig, er zeigt sich hier mit den englischen und deutschen Rationalisten auf demselben Boden des psychologisch-ethischen Optimismus, der die Sünde in ihrer furchtbaren Macht nicht kennt und einen natürlichen, gutherzigen Menschen sich erträumt.

Allerdings gibt nun Smith schon in der „Theorie" als Aus-

nahme das Vorkommen eines exclusiven Egoismus zu, und in der „Untersuchung" scheint er ihn in weiterem Umfange, bei ganzen Ständen, wo ihn die Erfahrung ihm indessen gezeigt hatte, voraus-zusetzen; aber er meint — und das ist die zweite optimistische Voraussetzung —, auch der exclusivste Egoismus werde durch Gottes Leitung stets zum allgemeinen Wohl umgebogen, und zeigt damit, daß er die Folgen der Selbstsuchtsünde, die furchtbare Ausdehnung des Uebels in der Welt, ebenfalls nicht kennt oder sie zu vertuschen sucht. Wir mögen hier anerkennen, daß Smith durch seinen starken Gottes- und Vorsehungsglauben über das factische Uebel sich erhebt; aber dieser Glaube ist eben auch der optimistisch-rationalistische, der die Sünde nicht erkennt als das störende Element, das sich nicht nur in der Menschheit als Erzeuger des Uebels eingebürgert, sondern sich, als Empörung wider die göttliche Ordnung der Demut und Liebe, zwischen Mensch und Gott eingedrängt hat, so daß nun Gott in gerechtem Zorne die Sünde nicht sofort wieder paralysirt, sondern sie ihre Früchte reifen läßt und damit die Menschheit straft, wenn auch zugleich in der Liebestendenz, die Menschheit durch Strafe zur Umkehr und alsdann zur Befreiung vom Uebel zu führen. Das ist die religiöse, die christliche Anschauung vom Uebel, die der Erfahrung besser entspricht als die optimistisch-Smith'sche. Daß freilich Gott seine zürnende Zurückhaltung manigfach durchbricht, daß er oft durch rasche oder allmähliche Paralysirung des Uebels, Wendung des Bösen zum Guten, dem Menschen die Fortdauer seiner Liebe bezeugt (und ihn so ermuntert, durch Ueberwindung der Sünde in Vollgenuß seiner Liebe einzutreten), wollen wir nicht leugnen; aber wir werden darin stets nur eine Wohlthat Gottes sehen und nicht, wie Smith thut, auch dem Menschen, dessen an sich egoistisches Thun von Gott in dieser Weise verwendet ist, dankbar die Wohlthat als sein Product vindiciren. Smith will freilich, wie wir sahen, mit diesem Wohlthatsbegriff nur seiner Freude über das wirklich realisirte Gute Ausdruck geben und zu kräftigem Handeln anspornen; so kommt auch hier seine humane Tendenz herein. Aber in der That verwischt er durch seinen Wohlthat-Begriff alle sittliche

Beurtheilung, hebt den von ihm selbst postulirten Gegensatz des sympathischen und egoistischen Handelns auf und gibt jedem Egoisten die Erlaubnis, sich auch noch, mit Berufung auf seinen Posten im Ganzen der göttlichen Weltordnung, als Wohlthäter der Menschheit zu proclamiren. An diese Consequenz, wie sie so oder ähnlich von raffinirtem, heuchlerischem Egoismus vielfach gezogen wird, hat Smith eben wieder in seinem Optimismus nicht gedacht.

So concentrirt sich denn schließlich unser Eindruck dahin: Der Fehler liegt bei Smith nicht im irreligiösen Materialismus oder atomistischen Egoismus, die ihm fälschlich imputirt werden, sondern in seinem moralischen und wirthschaftlichen Optimismus. Er kennt nicht die Sünde, das radicale Böse im Menschen, und nicht das radicale Uebel in der Welt. Es fehlt ihm das, was bei Kant eminent praktischen Wahrheitsgehalt bildet, daher die Irrtümer und gefährlichen Consequenzen seines Systems; darum konnten sich unter der Fahne seines Systems Bestrebungen gruppiren, die er, so wenig er sie gutheißen würde, doch auch nicht widerlegen und bekämpfen könnte.

Gegen das Uebel in der Welt und zur annähernden Realisirung allgemeiner Wohlfahrt gibt es — das ist und bleibt das große Vademecum christlicher Weltanschauung — kein anderes Mittel, als die Bekämpfung der Selbstsuchtsünde, die deren Erkenntnis voraussetzt. Die Sünde gilt es zu bekämpfen in den Herzen, durch religiöse Unterweisung und geistige Anregung, die ja im Bunde mit jener das Herz auch weit und groß und selbstlos macht; durch Erziehung in Haus, Schule und Kirche. Die Sünde gilt es aber auch zu bekämpfen in ihren Aeußerungen und Folgen. Es kann, wofern dem Staate noch sittliche Pflichten vindicirt werden, gar kein Zweifel sein, daß er das Recht und die Aufgabe hat, den sündlichen Egoismus der Einzelnen zu Gunsten der andern und zu ihrem eigenen sittlichen Heil niederzuhalten, und es müßte dies zunächst geschehen durch Gesetze, die die absolute wirthschaftliche Freiheit beschränken und damit deren Misbrauch unmöglich machen. So lange aber und soweit der Staat diese Pflicht eben

nicht erfüllt, gilt es, in freier Weise, durch Genossenschafts- und Vereinsthätigkeit dem Egoismus entgegenzutreten und das vorhandene Elend möglichst zu reduciren [1]). Da wir freilich mit aller Anstrengung die Sünde und ihre Folgen nur zu beschränken, nicht aufzuheben vermögen, so müssen wir auch einen ungelösten Rest von Uebel in der Welt uns stets gefallen lassen, und hier mit Smith auf die Verwirklichung des göttlichen Liebesplanes im Jenseits hoffen. Mag der atheistische Socialismus diesen Hinweis als werthlosen, nie einlösbaren Wechsel verspotten, derselbe wird doch stets seine tröstende und beruhigende Kraft gegenüber der Armut und dem Unglück da bewähren, wo er mit kräftigem, praktischem Wirken, mit der Bekämpfung des Egoismus und mit der selbstverleugnenden Liebeshingabe als ihr idealer Abschluß sich verbindet.

Die vorliegende Arbeit war schon geraume Zeit vollendet und an die Redaction dieser Zeitschrift übergeben, als das neu erschienene Werk von A. Oncken mir zu Gesicht kam: „Adam Smith und Immanuel Kant, der Einklang und das Wechselverhältnis ihrer Lehren über Sitte, Staat und Wirthschaft, Leipzig 1877, 1. Abtheilung: Ethik und Politik." Dieses Buch ist anziehend, in reichem, hie und da fast pompösem Stile geschrieben, und enthält über Smith viele werthvolle Gesichtspunkte. Völlig einverstanden bin ich mit Oncken, wie die vorliegende Arbeit zeigt, in der Vertheidigung Smiths gegen den Vorwurf des materialistischen Egoismus, in dem Nachdruck, der auf den Zusammenhang der „Untersuchung" mit der „Theorie" gelegt wird, in der Constatirung von Smiths sittlich-religiöser Grundanschauung. Aber in seiner Parallelisirung scheint mir Oncken weit über's Ziel hinauszuschießen. Wohl ist in den religiösen Ansichten beider Denker die Aehnlichkeit nicht zu verkennen; und im ethischen Gebiet gibt es, worauf auch ich oben hinwies, einen Punkt, wo die Parallele frappant und die Frage, ob Kant durch Smith angeregt worden, unabweislich wird: es ist die Autorität des Gewissens. Mit dem, was Oncken darüber sagt S. 91 ff., bin ich einverstanden. Aber viel zu weit geht er nun, wenn er bei Smith gerade wie Kant die Sittlichkeit ausschließlich auf's Gewissen zurückführen will, ohne Mitwirkung der Triebe, ja im Kampfe mit diesen. Die ganze Eintheilung des Oncken'schen Buches beruht auf diesem Misverständnis. Er will

[1]) Einen großartigen Beweis für das, was durch Vereinsthätigkeit geleistet werden kann, gibt die von Professor von Miaskowski verfaßte Festschrift zum 100jährigen Bestehen der Basler Gesellschaft zur Beförderung des Guten und Gemeinnützigen, 1877.

nämlich die Parallele in 3 Gebieten durchführen, in der Ethik, Oekonomik und Politik. Gegenstand der Ethik (bei Smith aus der „Theorie" zu schöpfen) sei bei beiden Denkern das Reich des Gewissens mit dem transcendenten Ziele der Vollkommenheit; Gegenstand der Oekonomik (die Smith in der „Untersuchung" behandelt) das Reich der Triebe mit dem sinnlichen Glückseligkeitsziel; Gegenstand der Politik (bei Smith im 5. Buch der „Untersuchung" erörtert) das Mittelgebiet zwischen jenen beiden, das Staats- und Rechtsleben mit dem Ziele der Sicherheit.

Die Berechtigung dieser Eintheilung muß ich entschieden bestreiten. Der Gegensatz des Glückseligkeits- und Vollkommenheitsideals ist bei Smith gar nicht vorhanden. Sein Wohlfahrtsziel schließt, worauf ich öfters hinwies, das ideale und materielle Element ungeschieden in sich, ohne daß, was ich als Lücke rügte, das Verhältnis beider näher erörtert wurde. Ebenso unrichtig wie dieser aus Kant in Smith hineingetragene Gegensatz ist der andere, den Oncken auf dem subjectiven Gebiete bei Smith finden will, zwischen Gewissen und Trieben. Das Gewissen ist freilich bei Smith etwas Selbständiges, aber es steht den Trieben nicht feindlich gegenüber, zu einem derselben, dem sympathischen, steht es in einem natürlichen Verwandschaftsverhältnis. Das Gewissen ist ja — damit glaube ich gerade den von Oncken vermißten Inhalt des Gewissens bei Smith aufgezeigt zu haben — das teleologische Bewußtsein, die Erkenntnis der Stellung und der theils egoistischen, theils und hauptsächlich philanthropischen Verpflichtung des Menschen im Ganzen der göttlichen Weltordnung. So dient es beiden Trieben als freundlicher Controleur und Dirigent, den egoistischen beschränkend, den sympathischen ermunternd und steigernd, auch ihm Object und Maß anweisend, beide Triebe in's correcte Verhältnis stellend. Ganz schief ist es daher, wenn Oncken S. 74 ff. 99 ff. die Initiative zu den tugendhaften Handlungen bei Smith stets vom Gewissen abgeleitet findet. In einem eigenen Abschnitt der „Theorie" (I, 286 ff.) leugnet Smith dies ausdrücklich für die Acte des „liebenswürdigen" Tugendgebietes, die vielmehr in den meisten Fällen unmittelbar dem sympathischen Triebe entquellen und vom Gewissen nur Beifall, sowie Bezeichnung des Maßes und Objectes empfangen. Für sich, ohne diese Unterstützung durch's Gewissen, wäre allerdings der sympathische Trieb nicht stark genug, den egoistischen zu überwinden. Nur das sagt ja das von Oncken S. 74 gegebene Citat aus. Den ersten, wenn auch nicht genügenden Impuls zum sittlichen Handeln gibt der sympathische Trieb. Gerade das leugnet freilich Oncken S. 74 ff. 99 ff. 102. Er läßt ihn bloß als „passiven Zustand", als „Leitdraht", als „Organ, welches die Empfindungen weiter vermittelt" gelten. Dagegen kann ich auf die Ausführungen in meiner Arbeit verweisen. Oncken findet eben für den sympathischen Trieb keine rechte Stelle übrig, da, wie er meint, die tugendhaften, d. h. wesentlich sympathischen Handlungen rein vom Gewissen ausgehen, und das andere Gebiet, in dem die Triebe wirken sollen, das der sinnlichen Glückseligkeit, doch

wesentlich vom egoistischen Triebe beherrscht erscheint. Freilich verkennt er auch den egoistischen Trieb, wenn er ihn S. 99 für bloß auf die „sinnliche Güterwelt" gerichtet hält. Ist doch, wie ich gezeigt habe, der Egoismus bei Smith in erster Linie Autoritätstrieb, und richtet er sich als solcher auf das rein geistige Gut der Ehre und Anerkennung. — Uebrigens ist auch das Verhältnis des egoistischen Triebes (in seiner idealen wie materiellen Tendenz) zum Gewissen keineswegs das einer feindlichen Spannung, sondern da, wo der Trieb sich normalerweise vom Gewissen beschränken und dirigiren läßt und so eine eigene Tugendgattung erzeugt, ein ganz freundliches. Oncken will S. 87. 88 die Kantische Spannung zwischen Gewissen und Trieben durch ein Citat nachweisen, dasselbe sagt aber davon nichts; es ist in ihm nicht von Besiegung der Triebe durch's Gewissen, sondern von Zurückdrängung der selbstsüchtigen hinter die wohlwollenden Regungen die Rede. Diese correcte Verhältnisstellung beider Triebe herbeizuführen ist allerdings die Function des Gewissens, es erzeugt durch sie im Menschen innere Harmonie, Befriedigung, während die Action des Gewissens bei Kant doch stets einen für's Triebleben peinlichen Zwang involvirt.

Von Kant'schem Dualismus ist also bei Smith keine Rede. In der freundschaftlichen Zusammenordnung von Gewissen und Trieben, die Smith als das Normale voraussetzt, ist er völliger Monist; freilich liegt eben darin die oben von mir aufgezeigte optimistisch-pelagianische Schwäche. (Eher als mit Kant möchten sich Berührungspunkte mit einem anderen, späteren deutschen Denker, Herbart, aufzeigen lassen.)

Soviel über das Principielle bei Oncken. Nun noch wenige Einzelbemerkungen. Die religiös-metaphysischen und moralischen Ansichten Smiths sind, von jenem verhängnisvollen Misverstand abgesehen, richtig, doch fast zu kurz und allgemein dargestellt. Aus der „Politik" hebe ich die Darstellung der kirchlichen Grundsätze Smiths hervor. Hier läßt Oncken zwar die antiklerikale Polemik Smiths zu Worte kommen (S. 186. 187), versäumt es aber, die hohe Werthschätzung auch nur anzudeuten, die Smith dem geistlichen Beruf als religiösem Lehr- und Erziehungsberuf spendet und die sich besonders in seinen panegyrischen Aeußerungen über den presbyterianischen Klerus kundgibt.

Wenn Oncken S. 108 sagt: „— weil eine deutsche Uebersetzung der Theory nicht vorliegt", so ist sie wohl ihm nicht vorgelegen; es gibt aber eine solche (Braunschweig 1773), die freilich ungenügend ist, schon weil sie der letzten, so vielfach bereicherten englischen Ausgabe voranging.

Im 2. Bande gedenkt Oncken die Oekonomik zu behandeln, in der freilich bei Kant wenig zu holen sein wird. Vom vorliegenden 1. Band (der neben der Ethik die Politik enthält) ist noch zu bemerken, daß er neben seinem Hauptinhalte, der Vergleichung beider Denker, viele interessante, auch für den Theologen instructive geschichtliche Perspectiven allgemeinerer Art gibt. Dahin rechne ich z. B. das S. 175 ff. über die wirthschaftliche Bedeutung der mittelalterlichen Kirche Gesagte.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Ein Mandat Jesu Christi von Nikolaus Herman,

in vierzehn Ausgaben.

(1524—1613.)

Von

Dr. Doedes,
Professor der Theologie in Utrecht.

Am 3. Mai 1561 entschlief in seligem Frieden ein Mann, dessen Andenken uns stets lieb und theuer sein wird, der fromme Nikolaus Herman, der Cantor von Joachimsthal, der Freund des allbekannten Rectors Johannes Mathesius. Wer hat nicht dann und wann eins seiner geistlichen Lieder gesungen, nicht oft sie gelesen? Wenn auch vielleicht weniger allgemein bekannt, so sind doch auch seine „Sonntags-Evangelia“ nicht vergessen. Nikolaus Herman und Johannes Mathesius, der Cantor wie der Rector von Joachimsthal, sind und bleiben uns so liebliche Gestalten aus der Reformationszeit, daß wir sie niemals der Vergessenhei anheimfallen lassen können.

Will man etwas genaueres über Nikolaus Hermans Leben erfahren, so müssen wir bekennen, daß davon nur wenig auf uns gekommen ist. Dem Urtheil von Ledderhose: „Daß des lieben Cantors Leben wie ein stilles, segensreiches Bächlein dahinfließt, ohne daß man sein Rauschen vernimmt, thut manchem leid; man möchte gerne mehr von ihm wissen“, stimmen wir von ganzem

Herzen bei [1]). Aber auch die Frage ist erlaubt: Wissen wir denn alles, was man von ihm wissen kann, oder haben wir vielleicht bis jetzt bei der Beschreibung seines Lebens oder seiner Werke etwas außeracht gelassen?

Schwerlich könnten wir diese Frage verneinend beantworten. Allerdings muß es uns befremden, daß Nikolaus Hermans Biographen einen Aufsatz von seiner Hand gar nicht erwähnen, dessen Titel seit längerer Zeit in den Annalen der Bibliographie und in den antiquarischen Katalogen seine Stelle gefunden hat [2]). „Man möchte gerne mehr von ihm wissen"? Nun, es gibt noch einiges von ihm zu erzählen. Ist nur wenig von ihm bekannt, so ist es doppelte Pflicht, von diesem Wenigem nichts zu ignoriren. Den Bibliographen ist „Ein Mandat Jesu Christi" von Nikolaus Herman kein unbekannter Titel. So kann denn auch hier einmal die Bibliographie der Biographie zur Seite gehen und ihr Hülfe leisten. Um so weniger aber dürfen künftig die Biographen es sich erlauben, von diesem Aufsatze zu schweigen, als schon zwei deutsche Gelehrte in ihren bibliographischen oder literar-historischen Werken dieses Mandat Jesu Christi da anführen, wo vom Dichter Nikolaus Herman die Rede ist; wir meinen Karl Goedeke und Emil Weller [3]).

„Ein Mandat Jesu Christi" von Nikolaus Herman ist ein Aufsatz, der, wenn auch keine weltgeschichtliche, doch immerhin eine Rolle in Deutschland gespielt hat, und das will schon etwas sagen. Ebenso hat das Schriftchen eine eigene Geschichte, dessen sich doch

---

1) K. F. Ledderhose, Nikolaus Hermans und Johannes Mathesius geistliche Lieder, mit einer Einleitung (Halle 1855), S. xxv. Vgl. auch E. Pfeifer, Nikolaus Herman. (Berlin 1857), und den Artikel von J. Wagenmann in Herzogs Real-Encyclopädie V, S. 770.

2) Den Titel findet man in Panzers Annalen, in Gräße's Trésor de livres rares, in Emil Wellers Repert. typogr. (1864), in A. Kuczyński's Thesaurus libellorum hist. reform. illustrantium (1870), u. s. w.

3) Vgl. K. Goedeke, Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung, Bd. I (2. Ausg. 1862), S. 165. Emil Weller, Annalen der poetischen Nationalliteratur der Deutschen im 16. u. 17. Jahrhundert, Bd. II (1864), S. 329.

auch nicht alle Aufsätze rühmen können. Daß es wirklich eine eigene Geschichte hat, wird uns klar werden durch eine Uebersicht der verschiedenen Ausgaben, deren es sich erfreut hat. Nachdem das Mandat im Jahre 1524 zum ersten Mal herausgegeben war, erschien es in demselben Jahre noch siebenmal, darauf einmal in 1525, zweimal in 1546, einmal in 1547, einmal in 1556 und noch einmal in 1613. Also sind uns bis jetzt vierzehn Ausgaben bekannt [1]). Vielleicht lassen sich noch mehrere nachweisen.

Wie schon der Titel andeutet, ist es ein Ausschreiben, vom Verfasser auf unseres Herrn Jesu Namen gestellt; ein Ausschreiben an die Christen. Wie in einem Vorwort wird der Inhalt kurz also zusammengefaßt [2]): „Argument. Inn dieser Epistel odder Mandat wird kurtzlich angezeygt, aus was Ursache das christlich volck so yemerlich geyrret, den Glawben verloren hab, und wie es widderumb darzu kommen müge. Daneben wird auch eyn christlicher Krieg widder den Teuffel und seyn Hoffgesinde mit christlichen Waffen auffs kurtzste abgemalet und geleret, allen schwachen Gewissen tröstlich und lieblich zu lesen." Das Mandat selbst fängt also an: „Ich Jesus Christus, der lebendig Sohn Gottes, geporn aus dem königlichen Stame David, eyn König der Ehren, eyn Heyland der gantzen Welt, eyn Versöhner des Zorns Gottes, eyn Mitler zwischen Gotte und dem Menschen, eyn Sündentrager und wares Lamp Gottes, so hynweg nympt die Sünde der Welt, empiet allen meynen lieben getrewen Christen und Brüdern meyn Gnad, Fride und Barmhertzickeyt, Amen." Dann mahnt der Herr seine „lieben Getreuen" daran, wie er vor 1524 Jahren in die Welt gekommen, damit Er sie von allem Elend

[1]) E. Weller kannte in 1864 acht Ausgaben. Die von Kuczyński beschriebene Sammlung enthielt Exemplare von sieben Ausgaben, unter denen drei, die Weller (Repert. typogr.) ebenfalls nennt. Von neun der vierzehn mir bekannten Ausgaben ist ein Exemplar in meiner Sammlung; von drei andern sah ich ein Exemplar. Von der ersten Ausgabe ist mir nur ein Exemplar bekannt, in Deutschland gar nicht bekannt, in Leiden aufbewahrt.

[2]) Ich behalte die Orthographie der ersten Ausgabe bei; die der späteren Ausgaben ist hie und da von der früheren verschieden.

erlöſete; wie Er ſie „zu eynem erblichen Volck erkaufft“ habe; wie ſie ſich gegen Jhm „mit Eydes Gelübde ynn der Taufe verpflicht“ und Jhm „als ihren Erbherren gehuldet und geſchworen“ haben. Aber Er iſt „von ihrer Abfallung und Nachleſſigkeyt ſeyner Gepot zuvilmalen underricht“. „Es iſt auch für mich kommen, wie durch ewer Unachtſamkeyt und Nachlaſſung meyner Gepot die ſterckſte Vehſt, ſo ich zu Verwarung des gantzen Lands mit großer Arbeit erbawet, euch trewlich zu verwaren und ynne zu halden befohlen hat, von dem Teuffel durch ſeyn Heer des geyſtloſen Hauffens eyngenommen und beweldiget ſey, nemlich der Glaub an meyn Wort, das heylig Euangelion, mit welcher Vehſt ich das gantz Land der chriſtlichen Kirchen verwaret, ſicher und unüberwindlich vor den Feynden gemacht hat.“ Seinerſeits habe Er ſie warnen laſſen; es ihnen auch möglich gemacht, dem Feinde zu widerſtehen und „dieſe Burg und edles Schlos“ gegen den Feind zu verteidigen. Er habe ihnen ihren Feind klar und deutlich beſchreiben laſſen, unter andern durch „ſeinen getrewen Kantzler Mattheus“, und durch ſein „auserwelts Vas Paulus . . “. Es ſei aber alles umſonſt geweſen, und da habe Er ſich zurückgezogen. „Da ergrymmet ich und keret meyn Augen von euch. Aber“, ſo fährt der Herr fort, „Jch wil meyn Angeſicht und Barmhertzigkeyt nicht von dyr wenden . . Neygt alleyn ewer Oren und kompt zu myr.“ Es kommt alles an auf „das eyngenommene Schlos, den Glauben an mich und mein Wort, . . denn es iſt des gantzen chriſtlichen Königreychs Verluſt und Gewyn an dem eynigen Schlos gelegen“ . . „Derhalben ſamlet euch, meyn allerliebſten Getrewen, und eylet zu dem Fenlein, laufft nach dem Klang und Gedön der Heerbaucken, welche meyn Diener itzund und Propheten bey fünff Jaren [1]) lang haben auffgeſchlagen.“ Darauf werden ſehr ausführlich die Waffen beſchrieben, mit denen ſie kämpfen ſollen

---

[1]) „Bei fünf Jaren lang . . .“ ſo heißt es in 1524. Der terminus a quo iſt alſo entweder etwas ſpäter als 1517 angegeben, oder der Verfaſſer hat ſeinen Aufſatz vor 1524 geſchrieben. In einigen ſpäteren Ausgaben iſt die Zahl fünf, in Uebereinſtimmung mit dem ſpäteren Druck des Mandates, umgeändert.

(„welche meyn getrewer Hauptman Paulus angezeygt und beschrieben hat, zu den Ephesern am 6.“), und verheißt ihnen der Herr die Erlösung von allen ihren Feinden, „Verfurern und falschen Hyrten, dem geystlichen Geschwörme, Bapst, Bischoffen, Cardinelen, Curtisanen, Ertzpriestern, Dechant, Officialen, Notarien, Monch und Pfaffen“. . . Schließlich heißt es: „Geben zu der Rechten meynes hymlischen Vaters, nach meiner Geburt ym 1524 Jahr [1]). Jhesus Christus der lebendige Sohn Gottis und Heyland der gantzen Welt.“

Dieses Mandat ist also ein Aufruf zum Kampf, zum Kampf wider Rom, als den Feind des Glaubens an Jesum Christum; eine Ermunterung zur Rückkehr zum Glauben an den Herrn Jesum Christum und somit zur Unterwerfung an den ewigen König des Gottesreiches, welchem die Christen sich in der Taufe feierlichst zum treulichen Gehorsam verpflichtet hatten.

Gleich anfangs hat dieses Mandat großen Beifall gefunden und später wurde es oft angewendet, um neues Leben unter den Gläubigen zu erwecken. Einer Posaune gleich hat es die Christen mehrmals zum heiligen Kampf für den Glauben des Evangeliums aufgefordert. Will man seine Geschichte kennen lernen, so hat man die vierzehn Ausgaben zu überblicken, welche uns bis jetzt bekannt geworden sind [1]). Wir lassen hier die Titel der einzelnen Ausgaben folgen, damit sich die Geschichte dieses zwar kleinen, aber keineswegs unbedeutenden, und bisher selbst in Deutschland nicht genug gewürdigten Monumentes aus der Reformationszeit vor unseren Augen entfalte.

1. Eyn Man- | dat Jhesu | Christi an | alle seyne getrewen | Christen. | 1524. | O. O. 8°. 12 Bl. (Letzte Seite leer.) Mit

---

[1]) So wie im Anfang des Mandates ist auch hier in den späteren Ausgaben die Jahreszahl 1524 nach der Zahl des Jahres geändert, in welchem es herausgekommen ist.

[2]) Die verschiedenen Ausgaben gleichen einander nicht in jeder Hinsicht. Der Titel ist in den früheren sehr kurz, in den späteren sehr ausführlich. Die am Rande verzeichneten Stellen aus der heiligen Schrift, deren es in der ersten Ausgabe nur wenige gibt, sind später vermehrt worden. Die Orthographie, wie auch die Mundart, variirt.

breiter Titelbordüre. (Die Jahreszahl 1524 auch auf dem Säulenfuß links in der Titelbordüre.)

In Leiden, Bibliothek der „Maatsschappy van Nederlandsche Letterkunde". Vgl. Catal. II, S. 334.

2. Ein Mādat Jhesu Christi an alle seyne getrewē Christen. Im 1. 5. 2. 4. Jar. O. O. 4°. 12 Blätter (letztes leer). Mit Titeleinfassung.

Bei Weller, 2913.

3. Eyn Mandat Jhe- | su Christi, an alle seyne | getrewen Christen. | Im 1. 5. 2. 4. Jar. | O. O. 4°. 10 Blätter (letztes leer). Mit breiter Titelbordüre, worin die Buchstaben M. L. und das Wappen Luthers, von 2 Engeln gehalten.

Kuczyński, 1010. (Stimmt nicht mit Weller, 2914.) Auch in meiner Sammlung.

4. Ein Mandat Jhe- | su Christi: an alle seine getrewen | Christē. In welchem er offgebewt | allen so im in der tauff geholdet vnd ge- | schworn haben, das sy, das verlorne | Schloß (Den glaubē an sein wort) | Dē teuffel widerumb abgewinnē | sollen. Gezogen auff heiliger | schrifft von Nicolao | Herman. | Am Ende: Straßburg, Joh. Schwan. (1524.) 4°. 8 Blätter (letzte Seite leer).

Weller, 2909. Kuczyński, 1008. Auch in meiner Sammlung.

5. Ein Mandat Je | su Christi, an alle seine getrewen Chri- | sten, In welchem er auffgebewt al- | len . . . . | schrifft, vō Ni- | colao Her- | man. | O. O. (1524). 4°. 8 Blätter (letztes leer). Mit Titeleinfassung.

Bei Weller, 2912.

6. EJn Mandat Jhesu | Christi, an alle seyne getrewen Cri- | sten. In welchē er auffgebewt allen . . . | gen aus Heyliger Schrifft. Von Ni- | colao Herman. Anno ꝛc. XXiiij. | O. O. 4°. 8 Blätter (letzte Seite leer). Mit Titelholzschnitt.

Weller, 2911. Auch in Amsterdam (Bibl. des Evang. Luth. Semin.).

7. EJn mandat Jesu Christi, an | alle seine getrewenn Christenn, Jnn | welchem er auffgebewt allen so jm in̄ | . . . . . | schrift, von Nicolao Herman. | O. O. (1524). 4°. 8 Blätter (letztes leer). Mit Titeleinfassung, worin Christus als Lamm mit der Fahne; Agnus . Dei . Tollens . Peccata . Mundi . Hunc . Audite., als Umschrift.

Weller, 2910. Kuczyński, 1009. Auch in meiner Sammlung.

8. Ain Mandat Jhesu Chirsti, an alle seyne | getrewen Christen, Jn welchem er auff | gebewt . . . | der hayligen geschrifft, Vō | Nicolao Herman. MDXXIIII. | O. O. 4°. 8 Blätter (letztes leer). Mit schmaler Randleiste und dem Lamm Gottes als Titelholzschnitt; Agnus . Dei . Qui . Tollis . Peccata . Mundi., als Umschrift.

Panzer II, 2349. Kuczyński, 1006. (Stimmt nicht mit Gräsſe III, S. 249.) Auch in meiner Sammlung.

9. Eyn Mandat Jesu Chri | sti, an alle seyne getreüwen Christen, Jn | welchem er vffgebeüt allen so jm in der | . . . . | d heyligen geschrifft, Vō Ni | colao Herman. | O. O. (1525) 4. 8 Blätter (letzte Seite leer). Mit Titeleinfassung, worin Christus als Lamm mit der Fahne; Agnus Dei | Qui Tollis | Peccata | Mundi. | als Umschrift.

W. von Maltzahn, Deutscher Bücherschatz, 1. Abth., S. 36, Nr. 227. Auch im Besitz des Herrn Prof. Dr. A. Wolters in Halle.

10. Ein new Mandat Je= | su Christi, an alle seine getreue Chri | sten in welchem er auffgebeut, allen | . . . . . | Gezogen auss heyliger schrifft. | O. O. (1546). 4°. 8 Blätter (letztes leer). Mit Titelholzschnitt, ein anderer auf der Rückseite des Titels.

Kuczyński, 1011. Jn meiner Sammlung.

11. AJn neüw Mandat | Jesu Christi, an alle seine getreüwe | Christen, in welchem er auffgebeüt allen, so jm | . . . . . | sollend, Gezogen auss der hayligen Schrifft, | vnd bey disen Kriegsleüffen, nutz= | lich und trostlich zulesen. | Weitter | Ain gesprech dess Teütschen Landes, | . . . . . | tag gegeben. | M . D . XLVI. | Am Ende: Augspurg, Val. Othmar. 4°. 16 Blätter (letztes leer). Mit zwei Holzschnitten.

Panzer II, 2349. Kuczyński, 1007. W. v. Maltzahn, Nr. 228. Auch in meiner Sammlung.

12. Ein new Mandat Je= | ſu Chriſti, an alle ſeine getrewe Chriſt= | en, in welchem er offgebeüt, allen ſo ym in der | . . . . zogen vff heyliger ſchrifft. | (1547). Am Ende: Straſſzburg, Hans Grymmen. (Die Worheyt bleibt ewig beſton, | So die lügen müſſen vndergon.) 4°. 8 Blätter (letzte Seite leer). Mit Titelholzſchnitt, ein anderer auf der Rückſeite des Titels.

Kuczyński, 1012. In meiner Sammlung.

13. Ein new Mandat Jhe= | ſu Chriſti, an alle ſeine gtrewe Chriſten, in welchem er auffgebeut, allen ſo jm | . . . . | ſollen. Gegeben inn dieſem 56. Jar, | Am Newen Jars Tage. | Am Ende: Schleuſingen, Herman Hamſing. (1556.) 4°. 12 Blätter (letzte Seite leer). Mit Titelholzſchnitt, ein zweiter auf der Rückſeite des Titels, ein dritter auf der letzten Seite.

In meiner Sammlung.

14. Ein Mandat | Jeſu Chriſti, an | . . . . . | abgewinnen ſollen, | Gezogen aus Heiliger Schrifft, | Von | Nicolao Herman. Anno M. D. XXIIII. | Allen vnd jeden der recht Evangeliſchen Luthe= | riſchen Lehre, Liebhabenden . . . . | Aus dem Originali, mit vorgeſatzter Praefation, | jetzo bona fide, wider an tag gegeben | Durch | M. Caſparum Pamlern, Pfarrern auffm Schnee= | berge . . . . | Gedruckt zu Freybergk in Meiſſen, bey Georg Hoffmann, 1613. 4°. 16 Blätter (letztes leer).

In meiner Sammlung aus dem Antiquariſchen Bücherlager von Kirchhoff und Wigand in Leipzig, Katalog Febr. 1877, S. 28, Nr. 889.

Die Geſchichte dieſes Mandates läßt ſich nach dieſen Notizen ohne Schwierigkeit beſchreiben. Der Zweck des Schriftſtellers iſt uns bekannt. Er gab es (Nr. 1) 1524 (in 8°) heraus, ohne ſeinen Namen auf dem Titel zu nennen, wahrſcheinlich damit nicht etwa der Eindruck, den das Schreiben zu machen beſtimmt war, geſchwächt oder gar verwiſcht würde. Sehr bald glaubte man eine Schrift Luthers vor ſich zu haben, und wurde das Mandat auch

wirklich (Nr. 3) mit den Buchstaben M. L. auf dem Titel nachgedruckt. Dies machte eine Hinweisung auf den Autor durchaus nothwendig, und so erschien das Mandat mit dem Namen des Verfassers, welcher überdies auch noch mit wenigen Worten auf dem Titel anzeigen ließ, was man vom Briefe zu erwarten habe und daß sein Inhalt der heiligen Schrift entnommen sei. Also mit dem Namen des Nikolaus Herman versehen, erschien das Mandat noch fünfmal in 1524 (Nr. 4—8). Es wurde also viel gelesen. Im Jahre 1525 kam es noch einmal heraus (Nr. 9), wobei jedoch die Zeitangabe „bey fünff jaren lang" unverändert beibehalten wurde. Bald gerieth es aber ganz in den Hintergrund, bis man in 1546 sich sagte, man könnte doch noch wohl etwas Gutes damit wirken. Auf's neue wurde es herausgegeben und erschien es (Nr. 10) als „Ein neues Mandat Jesu Christi". Die Zahl fünf („bey fünff Jaren lang") ist verändert in 29, weil von 1517 bis 1546 neunundzwanzig Jahre verflossen waren. Der Name des Verfassers wird nicht genannt, obgleich man, wie aus dem ausführlichen Titel zu ersehen ist, bei der damaligen neuen Ausgabe ein Exemplar benutzte, worauf der Name des Nikolaus Herman zu lesen war. Einer anderen Ausgabe (Nr. 11), ebenfalls in 1546 erschienen, in Augsburg gedruckt, ist „Ain Gesprech des Teutschen Landes" beigefügt. In 1547 wurde es nochmals als ein „neues" Mandat, ohne des Verfassers Name (Nr. 12), und zwar in Straßburg gedruckt. Anstatt der Zahl „fünf" ist nun aber nicht die Zahl 30, sondern 29 geschrieben. Zu Ende des Jahres 1555 glaubte man es noch einmal anwenden zu können, nun aber als ein „Neujahrsschreiben" des verklärten Herrn der Kirche. Mit diesem Titel erscheint es dann (Nr. 13), als ob es am 1. Januar 1556 zum ersten Male herausgegeben würde, ohne den Namen des Verfassers, gedruckt in Schleusingen, als „gegeben inn diesem 56. Jar, am Newen Jars Tage". Es sollte damals ganz das Gepräge von etwas neuem an sich tragen. Für die Zahl 5 (Jahre) ist, muthmaßlich durch einen Druckfehler, 20 geschrieben. Die Zahl der Ausgaben hat sich also bereits bis auf 13 gesteigert, als eine Ruhezeit von ungefähr einem halben Jahrhundert eintritt. Darauf kommt es abermals ans Licht (Nr. 14),

diesmal jedoch nicht nur um wider Rom, sondern zugleich um wider die Calviniſten zu dienen. Schon der Titel beſagt es. „Ein Mandat Jeſu Chriſti .... Allen und jeden der recht Evangeliſchen Lutheriſchen Lehre Liebhabenden Chriſtlichen Herzen, ſonderlich aber denjenigen, ſo vielleicht von den Bäpſtlern, Jeſuitern, Calvinianern, und andern Ketzern, möchten eingenommen, oder vielleicht nur etlicher Maßen irre gemacht worden ſeyn, bey der einmal erkanndten und bekandten Warheit Jeſu Chriſti, beſtendiglich biß ans Ende zu verharren ... wider an Tag gegeben." Ein ſehr ausführliches, elf Seiten langes Vorwort, dadirt Schneebergk, den 21. Januar 1613, unterſchrieben von M. Casparus Pamler, ibidem Paſtor, beſpricht das Mandat, ſamt dem Zwecke dieſer neuen Ausgabe. In der „Vorrede" ſagt Herr Pamler, daß ihm „in kurtz verſchienen Wochen gar ein fein alt, in Gottes Wort recht wol fundirt, und nunmehr vor Acht und achtzig Jahren in öffentlichen Druck publicirt und ertheiltes Tractetlein von einem gar guten Freunde zu Handen kommen, aus deſſen Verleſunge ich denn nicht allein für meine Perſon, aus und durch mitfolgende Gnade meines lieben Gottes, höchlichen bin erfrewet und geſtercket, ſondern auch tacite von Gott dem heiligen Geiſt erinnert und angemahnet worden, ſolch recht ſchön und liebreiche Tractetlein (weyl ſonderlich daſſelbe innerhalb ſo viel verfloſſenen Jahren nunmehr distrahirt und vielleicht an jetzo nicht ſo bald mag zu bekommen ſeyn) auch andern Gott und ſeinem Wort ergebenen himmelßſehenden Hertzen in öffentlichem Druck auffs neue widerumb zu ertheilen". Hinſichtlich der Erwartungen, mit denen er das Tractätlein auf's neue herausgibt, iſt er „der gantz ungezweiffelten Hoffnung und Zuverſicht, es werden ihr viel durch Gottes Gnad und Segen, unter denjenigen, ſo vielleicht in verſchiener Zeit von unſern Widerſachern, den Papiſten, Jeſuitern, oder Calviniſten etlicher Maßen mögen irre gemacht worden ſeyn, nach Verleſung und Anhörunge ſolches Tractetleins ſich eines beſſeren bedencken und widerumb zu der Uralten, Chriſtgleubigen, recht Catholiſche und Apoſtoliſchen Lutheriſchen Kirchen begeben und bequemen ..." Scheint alſo das Mandat im Anfang des 17. Jahrhunderts ſchon zu den Rariſſima gehört zu haben, ſo iſt auch Herrn Pamlers Ausgabe im letzten

Viertel des 19. Jahrhunderts gewiß zu den bibliographischen Seltenheiten zu zählen.

Das Mandat ist aber auch mit einer Uebersetzung beehrt worden, nämlich in's Niedersächsische. Sechs Jahre, nachdem es zum ersten Male erschienen, kam es heraus als: Eyn Mandat Jhesu Christi an alle syne getruwen Christen Inn welkerem he upbüt alle de em yn der Döpe gehüldet unde geswaren hebben . . . getagen uth hilliger Schrifft van Nicolao Herman. MDXXX" (Magdeburg). 8°. [1]) Ein neuer Beweis dafür, daß es dem damaligen Geschmack entsprach und in vielen Kreisen Anklang fand! Es redete in passender Sprache ganz für die Zeit, in welcher es sich hören ließ [2]). Zweifelsohne war es ein vom Herrn gesegnetes Mittel um viele Schlafende aufzurütteln, und Schade wäre es, wenn man nicht künftig überall, wo über den Dichter Nikolaus Herman verhandelt wird, auch seines Mandates nach Gebür gedächte!

Wer nach Leiden kommt, unterlasse es nicht, wenn die Zeit es irgendwie erlaubt, das einzig bekannte Exemplar der ersten deutschen Ausgabe zur Hand zu nehmen.

In seinem „Nikolaus Herman, Lebensbild eines evangelischen Lehrers aus der Reformationszeit" (S. 9) redet E. Pfeifer von „Flugschriften, die zur Zeit der Reformation der Taube Noahs gleich über das flutende Deutschland flogen und die Oelzweige der neuen Lehre den heilswärtigen Seelen zutrugen". Eine jener Flugschriften war ohne Zweifel auch das „Mandat Jesu Christi".

---

1) Vgl. K. F. A. Scheller, Bücherkunde der Sassisch-Niederdeutschen Sprache, S. 195. (Goedeke, a. a. O., S. 165.) Die Zahl 5 [Jahre] ist in dieser Uebersetzung in „9" umgeändert.

2) Scheller sagt a. a. O.: „Ein etwas seltsamer Einfall von N. Herman, Christus an seine Getreuen ein förmliches Aufgebot ergehen zu lassen . . . Man könnte beinahe das Ganze für Ironie nehmen, wenn nicht der herzliche Ton den Ernst des Verfassers an den Tag legte." Wer sich aber in die Zustände von 1524, wie der darauf folgenden Jahre, versetzt, wird gar nichts Außerordentliches in dem Mandat Jesu Christi finden.

2.

Aus Spenglers Briefwechsel.

Mitgetheilt

von

Dr. theol. J. K. Seidemann,
Pastor emeritus.

Zu denjenigen, welche mit Melanchthons zaghaftem Verhalten auf dem Reichstage zu Augsburg im Jahre 1530, dem zu Folge „Melanchthon den katholischen Anschauungen weit mehr entgegenkam, als Luther“ — (vgl. v. Druffels Vortrag: „Die Melanchthon-Handschriften der Chigi-Bibliothek“ in Rom, Sitzungsbericht der königl. bayerischen Akademie der Wissenschaften, historische Classe, vom 1. Juli 1876, S. 14 des Separatabdruckes) — sehr unzufrieden waren, gehörte vor allen, trotz frühester, herzlichster Freundschaft, Hieronymus Baumgartner, der sich bei Spengler ernstlich über Melanchthon beklagte. Spengler faßte diese Klagen, ohne Baumgartner als Gewährsmann zu nennen, in einem Schreiben an Luther zusammen, um diesen zum Einschreiten wider Melanchthon zu bewegen, sendete den Brief durch eigenen Boten an Luther, damit dieser sogleich an Melanchthon schreiben und der Bote die Mahnung, die Spengler umgehend nach Augsburg befördern wollte, alsbald mitnehmen möchte, und veranlaßte den Wenceslaus Link, ebenfalls klagend an Luther sich zu wenden. Auch an Veit Dietrich schrieb er, den Doctor Luther anzuhalten, und an den Kanzler Georg Vogler. Dies ist der eigentliche und genaue Hergang dieser Dinge, der sich aus folgender Mittheilung deutlich ergiebt.

I.

1530 den 19. September.

Hern Hieronimo Baumgartner | deß Rats zu Nurmberg Meinem | In sonnders gonstigen hern vnd gepieter | — — Darunter

mit blasser Dinte: 1530 | Augustae | 21 septembris per Veredarium

Dominus dabit fortitudinem
plebi sue Benedictus Deus

Mein gantz Willig Dienst Zuuor Gonnstiger lieber Herr Baumgartner. Ich hab euer annderwait schreiben vnd anzaigen. Wie vnbestenndig vnnsere Theologi handeln Mit Daran gehefftem euerm ermanen vernomen. vnd verstee es von euch gewißlich annders nit. Dann gantz getreuer mainung vnd auß ainem Christenlichen eyfer beschehen. Jr sollt mir auch glauben. Das auch mein lebenlang kain hanndel so hoch alls Dises Wanckelmutig vnbestenndig Wesen, Zuuoraber. Das man Jn deß glaubens sachen, so Ineptirn, vnd mit solchen verzickten Sophistischen glosen, Disputation, vnd vnschicklikaiten, Die man doch vor Jn vil außgangen puchlen, so maisterlich hat reprehendirn konnen, vmbgeen soll, bekummert hat, Zum hochsten beschwert mich aber Das. Das dieselben vnnser Theologi, [bered ausgestrichen] vnns alle bereden vnd das mit gewallt vnd gantzer Importunitet verfechten wollen, Alls ob es gar holtselig gut Ding. nit Wider die gewissen, auch der schrifft vnd vnnser vbergeben Confession, gar nit entgegen, vnd Zu Zeitlichem frid (Den sie schon gewiß Jnn hennden haben) furderlich sey. Das sie auch offenlich Jn dise Statt vnd anndere ort schreiben dorffen, Das Lutherus alle solche Jr hanndlung approbirt vnd Jnen Zugeschriben hab. noch vil mer nachzulassen, vnd kompt mir Deßhalben Zugedechtnus Was Cicero sagt. Omnis Iniustitie nulla capitalior. quam eorum qui cum maxime fallunt, etiam id agunt. vt viri boni esse videantur. Ich hab es bißhere gesehen, vnd finnd es Jn Der thatt das Philippus Zwaÿ augentuchlin vor Den beden augen hangen hat, Das ain Jst Weltliche Weißhait vernunfft vnd schicklikait, Der er vil vertraut vnd Jne so hoch verplenndt, Das auch kains anndern Ratschlag, anzaigen vnd persuasion. Wie gut vnd Christenlich auch die seien, beÿ Jme gellten, Ja er hellt von niemand annders, dann seinem ainigen verstannd, Eben alls stee Christianismus noster Jn Weltlicher Weißhait vnd hochfarender philosophei. vnd nit vil mer Jn ainem Diemutigen gaist, Der gottes Wort vertraut. Das annder Jst

Zeitlicher frid, den hat er allso fur die augen gespannt, das er nichts hort vnd sicht, Dann Wie man eusserlichen frid, auch mit ergernus aller Christen, mit nachtail Deß Euangelions vnd verursachung vil Zappelter vnbestendiger gewissen, kauffen mocht, vnd sagt mir Osiander frey. Das Jme philippus Zu Augspurg auff ain zeit gesagt hab, Das es nit vnrecht sey, Zeitlichen friden, auch mit vnrecht Zuerhallten, Dem gemeß wie paulus sagt, faciamus mala vt eueniant bona. Disen zeitlichen friden. Wie Ich gewißlich Waiß. vnd Was guts demselben anhengt, herwiderumb Den grossen nachtail Der Dem vnfriden nachuolgt hat er auß seinen historien vnd vil lesens. allso Inn sich gefasst. Das er Dagegen. Den vortail Deß Euangelions, auch Das Demselben Das Creutz auß not volgen muß nit sehen kan, Es were vernunfftig vnd Weißlich gehanndelt, Zeitlichen friden, auch mit grossem Zeitlichem schaden Zukauffen, Aber Zeitlichen friden. mit verlesterung Deß Euangelions. mit nachtail gemainer Christenhait, mit verletzung Der gewissen Zuerlangen, kan ye nymmermer gut sein, vnd verflucht sey Der frid. Der mit vnfrid der gewissen, aintweder erlangt oder erhallten Wurdet,

Es Were gar ain fein Ding. vnd süß Christenthumb. Das Euangelion on alles Creutz Zuhaben, Vnd bey Der Wellt kainer vervolgung vnd widerwertikait. Wie philippus Durch sein nachgeben zuerlangen verhofft, Zugewarten. Die hennd vnnderzuschlagen, vnd Jn Zeitlichem friden Zusitzen, Aber. Wie es vil armer gewissen gieng, Da Wer nit angelegen. vnd Jst mir von Disen leuten nichts Wunnderlich zuhorn, Dann Das Jr ainer oder Zwen, vnnser aller Die Wir vnns Christen bekennen, gewissen regirn, vnd mit gewallt Dahin tringen Wollen. vnnser gewissen, nach Irem Irrigen gewissen [Zuregirn ausgestrichen, dafür am Rande links:] Zuregulirn, Das Doch allso Wanckt Das sie heut ains Jn Jren locis comunibus vnd anndern Jrn puchlin schreiben, vnd morgen ainanders Raten, sagen vnd hanndeln eben, alls mussen Wir auß not, vnns alle auff Disen baculum arundineum egipti steuern, Jn Summa. Ich Waiß mich nit Zubereden. Das [sich ausgestrichen] Ich Dise vnbestendige Wanckelmütige handlung, Zunor aber dises kruppeln Der schrifft, Dises Silogisirn Dis-

putirn vnd captioß glosirn Jn gottes Wort vnd vnuserm glauben, Weder loben oder billichen kann. vil weniger ain gefallen Daran haben, vnd sihe aigentlich Das es war Jst wie paulus sagt Comprehendam sapientes in astutia eorum, et prudentiam prudentum reprobabo. Jch fund auch Das disе leut Die kopf gestreckt haben. Jren selbs adinuentionibus zuuolgen, nyemand Zuhorn, vnd allain Die Weissen gelertsten, Christenlichsten Zusein Aber got Wurdet Jnen sagen Wie er Durch Dauidem thut Consilium Inopis confudistis, sed Dominus est spes eius.

vnd Wiewol Jch Wider Disе leut, alles Widerwertigs persuadirn, schreiben vnd ermanen fur vnfruchtpar acht, Yedoch Damit Jch meinem ampt alls ain Christ auch gnug thue so hab Jch auff euer stattlich ermanen (Das mir Warlich Das gewissen nit Wenig gerurt hat). D. Martino gestern frue ain aigen poten geschicket. ainen außzug auß euern schrifften. mit allerlay Zu setzen vnd besserungen gemacht, mit anzaig Das mir solch schreiben, Der Jch nun von mer dann ainer person, vil empfangen hab, von ainer tapfern person, hochs stands Die taglich bey den handlungen sey, vnd Die sach gegen philippo vnd dem Euangelio Christenlich vnd hertzlich main, Auß Augspurg sey Zugeschickt Worden. vnd Jne Darauff ermant philippo bey meinem poten Zuschreiben. Woll Jch Jme Den briefe Zuschicken. hab Daneben Doctor Wentzeln auch ain stattliche schrifft an D. Martinum thun lassen, Deßgleichen Jch auch an Vitum Dietrich. geschriben, Den Doctor anzuhallten. Dabey hab Jch auch Georgen Vogler Dem Die sachen beschwerlich obligen, Den man auch, Wie Jch Jn vertrauen aigentlich erfaren hab, Jn ainen schein grosser fare. Droe vnd sorg Deß kaisers vnd der anndern Margrafen, allain von Deß Euangelions Wegen. vom hof beredt vnd gefertigt hat, geschriben vnd ain vnuermerckten aussзug euers schreibens Jn vertrauen Zugeschickt vnd allso alle sporn, Die möglich sein gesucht, Disem mittag teufel ain Wenig Widerstannds souil möglich Zuthun, Damit ye an vnns. Die es Christenlich vnd getreulich mainen, nichts erwynnd. Jr aber bitt Jch, Wollet Zu friden, keck vnd guter Ding sein, vnd Die sach got haimstellen vnd Dem Vertrauen, Der Wirdet. Wie Jr sehen Werdet, ain annder mittel vnd ennde verordnen. Dann Wir vnns alle ver-

muten. Dann ſein wort. von deßwegen yhzo Zu Augſpurg gehanndelt wurdt, Iſt der ganntzen Wellt Zu hoch vnd mechtig. vnd menſchlicher Weißhait oder klugkhait nit vnndterworffen. So Iſt Diſe ſach ſein aigen Die wurdt er wol hinaußfurn vngeachtet. Was Jhener oder vnnſer taile furnemen, So verſihe Ich mich auch Es ſoll ainer oder zwen aigenſynnig kopf, nit alle Chriſten regirn, furen oder layten, dohin ſie Wöllen. Vnnſere herrn, ſind. got lob nit klainmutig. laſſen ſich auch herr Georgen Truchſeſſen oder annder, alls erfarner geſchickter hofleut. practica vnd bedroungen. nit ſo hoch erſchrecken. vnd ſind der mainung noch Das ſie feſſt halltten Wollen, Darinn Woll ſie got ſtercken. Constantes estote et videbitis auxilium Domini super vos. Viriliter agite [Am Rande links: et confortetur cor vestrum] omnes qui speratis in Domino. Wollet, bitt Ich, Dem Schnepfen mein willig Dienſt ſagen, Deßgleichen herr Clement volckamer Der mir auch geſchriben hat [1]) vnd vnnſerm leto. Damit gotes huld beuolhen [Datl ausgeſtrichen.] Jr muſſt mit meinem eylenden krupelten ſchreiben vergut nemen Datl 19. Septembris 1530

Lazarus Spr R'ſr

Dieſer eigenhändige Brief, den M. M. Mayers Spengleriana, Nürnberg 1830, S. 75. 128 f. nicht kennen, befindet ſich, gleich den beiden folgenden, ſeit 1872 im Beſitze der königlichen öffentlichen Bibliothek zu Dresden, Msc. Dresd. C 107 f, Nro. 52. Er iſt die Antwort auf Baumgartners Briefe vom 13. und 15. September 1530, die in J. Fr. Mayer's Disp. de Lenitate Ph. Melanchthonis, Gryphiswald. 1707, p. 17 sqq. und daraus in der Fortgeſetzten Sammlung 1730 S. 390—397 abgedruckt ſind, und worin er S. 392 ſagt: „Philippus iſt Kindiſcher denn ein Kind worden." Walch XVI. 1839. Zur Sache vgl. de Wette IV, 166 f. 158. Köſtlin, Martin Luther II, 239. 241. v. Druffels am 1. Juli 1876 gehaltenen Vortrag: „Die Melanchthon-Handſchriften der Chigi-Bibliothek."

[1]) Corpus Ref. II. 395. 415. — Ueber Laetus, Fröhlich, vgl. Nopitſchs Fortſetzung von Wills Gelehrtenlexikon, Th. V, S. 367—369. K. Gutzkow, Hohenſchwangau, Bd. II, S. 5. 357; Bd. IV, S. 348. 373.

Sitzungsberichte der Münchner Akademie, historische Classe, S. 14 des Separatabdruckes. Aus Msc. Dresd. B 193. 4to. Abrahami Bucholzeri Libellus Arcanorum, u. s. w. Blatt 6 füge ich bei: „Anno 15 30. omnes cum esset ibi *Φ*. clamauerunt, eum esse abiecto animo & nihil contra posse efficere. In summa er richte es gar vbel auß. Postea reuerso *Φ*. ex Comitijs dixit Baumgartnerus Noribergae statim cum videret eum. D. Philippe lebestu noch. Ey da Du musts gewohnen, Du wirst solchs vndt noch ergers offte mussen hören. [Am Rande rechts: Haec ipse *Φ*. mihi narrauit etc. Item in ipso conuentu hatt niemandt wollen noch können ettwas thun. finxerunt sibi mirabilia quaedam portenta ex Canone.] Et *Φ*. sagte mihr einmal valdé irato & commoto animo. Als ich ihn kaum zuvor iemals gesehen hatte: Etiam Lutherus ipse non voluit scribere talem aliquam confessionem, cuius tamen erat scribere." — Vgl. Schirrmacher, Briefe und Acten, S. 489. 575

II.

1531 den 20. October.

An Georgen voglern | Cantzlern
Anndere Neuezeittung Das Modon
Widerumb durch den Turcken eingenomen

S

Wir haben aus venedig vnnd anndern orttenn schrifften Das Die Fest Statt Modon, Durch Die vnnsernn widerumb verlorn, vnd vom Turckenn eingenomen sey, mitt Dem hatt vns gott, alls Ich acht, ein apffel gezaigt, vnd wider genomen, wie wir auch, alls Die so Die Zeitt Irer haimsuchung, nitt erkennen wollen, wol wirdig sein, vnd geet hie nach Dem allttenn gereimpten sprichwortt, Niemand laß sich Das gluck betriegen, Dann es kan waltzenn schwymmen vnd fliegen, Darumb haben Die allttenn Das gluck alls ain kugel Die Im wasser schwimbdt zwen flugel haben gewallt (sic), Das es an allenn orttenn vnstett vnd nitt zuhaltten ist Datum freittags 20 Octobris 15 31

Lasarus Spengler.

Ein halber Foliobogen. Scheint Schreiberhand. — Ueber Vogler vgl.: G. Veesenmeyers Literargeschichte S. 63. Neudeckers Urkunden S. 143. Strobels Leben Veit Dietrichs S. 62. 121. 126. UN. 1705 S. 811, 1713 S. 736, 1730 S. 392. Meusels histor. literar. Magazin 1802 I, S. 207. Seckend. II, 121. 141. K. Gutzkow, Hohenschwangau, Bd. I, S. 326; Bd. IV, S. 369 f. Th. Pressel, Anecdota Brentiana, S. 565. — Ueber Modon: CR. XXV. 299. Emil Weller, Die ersten deutschen Zeitungen, Tübingen 1872. Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart. CXI, S. 104.

III.

Nachträgliche Einlage, ein kurzer halber Bogen, an Baumgartner.

1533 den 28. August.

Gleich alls Ich disen briefe Zumachen Wolle. kamen mir schrifften von Wittenberg Aine von luthero vnd aine von M. vito dietrich. darinnen sie sich der Altercatio mit vnnsern predicanten vber die maß hoch beschwern, vnd Zaigt luther ainen wege an, Wie er mainet mit Osiandro (der wie sein schreiben meldet Zu ainem kynnd Worden) Zuhanndeln sein sollt, So schreibt M. Vitus. alls mein schreiben, so Ich auß beuelhe gein Wittenberg gethan. vnd gelegenhait Osianders hanndlung mit dem beschaidenlichsten angezaigt on luthern gelangt sey. hab luther gesagt. Homo ille ruine proximus est. hab auch dabey gemeldet. Wann ye diser man fur den mir hertzlich layd Ist. [ye ausgestrichen] so vngeschickt hanndeln, vnd mer sich selbs. dann das hayl seiner kirchen suchen wollt, Were vil besser. Jme das [Zu ausgestrichen] predigen Zuuerpieten vnd von Nürmberg Zuweisen, Dann Zuzusehen. das er durch sein pracht. Rempub. turbiret, Daneben schreibt M, vitus, Das der vorster von dem er vorgeschriben vnd Jne Comendirt hab die predicatur vnd Brobstampt Jn ainer [Am Rande links:] solchen grossen pfarr alls Zu Nürmberg], seiner kainen sthymm vnd ainfeltigen Wanndels vnd Wesens halb beschwerlich verwallten Werd, vnd schlagen die Zu Wittenberg, M Christoffern Ering so

ettwo hertzog Georgen Caplan geweſt [Iſt ausgeſtrichen], vnd ytzo Zu Zwickau Iſt. fur, den hab Ich vff dem Reichstage zu Worms ſchier ain halb Jar hörn predigen, bin vil vmb Ine geweſt vnd bedunckt mich Warlich meine herrn ſollten nit vbel mit Ime verſorgt ſein. Ich Will In ſölchem euer Juditium auch vernemen, Sie ſchlagen Brentzium fur Wo der möcht Zuwegen gebracht Werden. Aber Ich hab kain troſſt darzu. Dann Ich ain mal faſſt vertreulich mit Ime Dauon gehanndelt Aber er ſchlug mir das mit ainem groſſer verdruß vnd vnluſſt ab, Zu dem. das Ich auch [ar ausgeſtrichen] nit waiß. Ob es gut Were. Ine ytzo. Zuuor In diſem Zwiſpalt gein Nurmberg Zubringen. hab deß vil vrſach vnd ſonnderlich, das er derſelben altercation ettwas anhengig vnd ain parthei Iſt, vnd dem Oſiandro, Wie auch Georg Vogler vor diſer Zeit bericht hat. Zum hochſten fauirt [1]), So Waiß Ich Was er der anndern vnnſer predicanten halb ainer ſonndern perſon (Die ſich deßhalb wider Iren Willen gegen mir verſchoß) hieher geſchriben hat, In Summa diſe hohe gelerte leut, ſind auch mennſchen, vnd Wann ſie allſo an ainem geringen ort latitirn vnd nyemand annders vmb ſich haben. ſo ſind ſie Allſo das ſie billich fur hohe gelerte vnd heilige leut Zu achten ſein. Wie auch Warlich Brentzius. ain vbertrefflicher aber beſchaidner man Iſt. Aber Wann anndere neben Ine ſein. So Wiſſt Ir vor mir Wie es ye Zuzeiten Zugeet, Das hab Ich euch dannocht In eyl auch nit vnangezaigt laſſen können

Geſtern hat man den Juden der ain kriegsknecht geweſt vnd Im loch gelegen Iſt, Zu S. Sebald In der kirchen getaufft ſind herr C kreß vnd herr L. tucher gefatter Worden

---

Dieſe Einlage muß vom 28. Auguſt 1533, Donnerstag, und an Hieronymus Baumgartner gerichtet ſein, der am 7. Auguſt der Sterbensläufte wegen nach Nördlingen verritten war und erſt im Januar 1534 nach Nürnberg zurückkehrte. Der Jude hieß Joachim und war aus Prag; er wurde am 27. Auguſt 1533 getauft, die

[1]) Th. Preſſel, Anecdota Brentiana, Tübingen 1868, S. 339.

Pathen sind Christoph Kreß und Leonhard Tucher; vgl. Andr. Würfel, Juden-Gemeinde (Nürnberg 1755, 4°), S. 108.

Ueber Christoph Ering vgl. v. Langenn, Moritz I, 293; meinen Dr. Jacob Schenk; S. 92. Ueber die Propsteiverhältnisse schreibt mir Herr Rector Dr. W. Lochner, Stadtarchivar in Nürnberg, unterm 27. April 1876: „Mit Georg Peßler schließt die Reihe der Pröpste. Er resignirte am 5. Mai 1533, und übergab die Propstei mit allen Einkünften dem Rath, gegen 250 fl. jährlicher Pension, 20 fl. Hauszinsentschädigung und den lebenslänglichen Genuß des propsteilichen Gartens an der Bucherstraße, ehedem mit Nr. 106 bezeichnet, jetzt durch fortschrittliche Neubauten kaum mehr auffindbar. Er starb bekanntlich oder wurde wenigstens begraben am 22. August 1536 zu Poppenreut (Siebenk. Mater. 2, 454). Daß man sich eine Zeit lang mit Wiederbesetzung der Stelle in Gedanken beschäftigt haben mag, ist möglich, aber es kam nicht dazu. Es ist auffallend, daß Spengler in seinen Briefen an Veit Dietrich, die Mayer in den Spenglerianis hat drucken lassen, diesen Fall gar nicht berührt. Erst im Briefe vom 9. August 1533 erwähnt er, Dr. Frosch, Propsteiverweser und Prediger zu St. Sebald, sei gestorben, und man denke daran, seine Stelle zu besetzen. Sein Vorgänger war seit 1524 Dominikus Schleupner, den man aber 1533, weil er wegen seines Organes unlieblich zu hören war, nach St. Katharina setzte und Frosch, der vorher bei St. Jacob gewesen war, an seine Stelle treten ließ. Schleupner hatte gegen den schwachen und unbedeutenden Peßler, der nie eine persona grata gewesen war, intriguirt und sich mit der Hoffnung geschmeichelt, selbst an seine Stelle zu kommen, aber Nürnberg war bei aller Frömmigkeit doch zu aristokratisch, um diese Stelle, die, wie auch die von St. Lorenzen, immer nur von Nürnbergern, aus den besten, meistens rathsfähigen Geschlechtern, besetzt gewesen war, an einen advena gelangen zu lassen. Es traten daher nach Froschens Tod Verwesungen ein, bis 1536 Veit Dietrich Prediger wurde. Daß Spengler den Dr. Frosch Propsteiverweser nennt, beweist nur, daß man durch ihn wahrscheinlich noch einige Functionen des Propstes besorgen ließ, obgleich ich nicht zu sagen wüßte, worin diese bestanden haben könnten, da der älteste Caplan als Schaffer

oder dispositor alles zu besorgen hatte. Als Verweser zwischen Frosch und Dietrich hinein nennen die Diptycha Sebaldina den Caplan Stephan Waldecker. . . . . Paumgartnerische Familienpapiere wurden vor 20 oder 30 Jahren in Massen verkauft."

Nachtrag

zu S. 566 des Jahrgangs 1876 dieser Zeitschrift.

In August Stöbers Alsatia 1875—1876, Colmar 1876, S. 289—293 weist Johann Georg Stoffel in seinem Aufsatze: Sanct Anstet der Patron der Besessenen S. 292 nach, daß S. Anstet = S. Anastasius, Acta Sanctorum 17. August, die Stätte seiner Verehrung in Wittersdorf bei Altkirch im Elsaß hatte. — Ueber Alberus vgl. den Aufsatz von W. Crecelius: Erasmus Alberus in Dr. Schnorrs von Carolsfeld Archiv für Literaturgeschichte, VI. Bd., 1. Hft., S. 1—20.

3.

Die Regeln des Pachomius [1]).

Aus dem Aethiopischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen

von

Dr. Ed. König,
Oberlehrer an der Thomasschule zu Leipzig.

Erster Theil.

Im Namen der heiligen Dreieinigkeit! Die Anordnung, welche der Engel Gottes des Herrn dem Abba Pachomius gebot.

[1]) Ich habe es mir nicht zur Aufgabe gemacht, diese Regeln, welche als solche des Pachomius überliefert worden sind, hinsichtlich ihrer Authentie kritisch zu bearbeiten, sondern wollte nur dem Kirchengeschichtsschreiber, welcher das äthiopische Original nicht benutzen kann, durch Uebertragung

In einem Orte, Namens Tabennesis [1]), im Gebiete der Thebais, war ein Mann, Namens Pachomius, welcher zu denen gehörte, welche ein reines Leben führten, und ihm wurde Erkenntnis und Anblick auch der Engel gegeben, und dieser Mann war ein großer Liebhaber Gottes und ein Liebhaber der Brüder. Und während er in der Höhle [2]) saß, erschien ihm ein Engel Gottes des Herrn und sagte zu ihm: „Was dich anlangt, so hast du es vollbracht, und überflüßigerweise sitzest du nunmehr in der Höhle; und wohlan nun, geh heraus und laß die geringeren (weniger vollkommnen) Jünglinge sich versammeln und laß dich nieder und sei mit ihnen, und wie ich dir die Anordnung geben werde, so lehre sie! Und er reichte ihm eine Tafel von Erz, auf welcher geschrieben war, was lautete:

Laß jeden essen und trinken und nach Verhältnis ihres Essens gib ihnen ihren Dienst; und weder Fasten noch Essen verhindere, allein, wie die Speise für die Starken kräftig und für die

---

desselben die Möglichkeit gewähren, auch die äthiopische Form dieser Regeln zu verwerthen. Ich habe deshalb zwar für den ersten Theil wegen einiger Dunkelheiten des Aethiopischen die Kapitel 39 und 40 von der Historia Lausiaca des Palladius, und für das Ganze den Codex regularum von Holstein, wo Bd. I, S. 63—95 auch eine Regula S. Pachomii abgedruckt ist, verglichen; füge aber nur hinzu, daß der Holstein'sche Text, eine Uebersetzung des Hieronymus, sich mir am weitesten von der Quelle zu entfernen scheint, während Palladius, weil er 368 geboren, 388 nach Aegypten gekommen ist, wohl Anordnungen des Pachomius selbst, welcher bekanntlich 348 gestorben ist, überliefert haben kann.

1) Palladius schreibt ausdrücklich „*Ταβέννησίς ἐστι τόπος ἐν τῇ Θηβαΐδι.*“ Man unterschied also diesen Ort von der Nilinsel Tabenna (zwischen Theben und Tentyra), auf welcher er lag. Ob man, wie in der Ausgabe des Palladius von Meursius gefordert wird, *Ταβέννη τίς ἐστι τόπος ἐν Θηβαΐδι* schreiben muß, weil Sozomenus „er verweilte auf der Insel *Ταβέννη*“ (Nicephorus lateinisch: Tabenna) schreibt, ist zweifelhaft, da der äthiopische Uebersetzer, indem er Tarbēnses schrieb, bereits die vermuthete falsche Schreib- und Lesart *Ταβέννησις* vor sich hätte haben müssen.

2) „In der Höhle“ steht auch im Griechischen ohne nähere Bestimmung, weil jedermann die des Pachomius versteht.

Schwachen schwach ist, so gib ihnen die Speise ihres Dienstes! [1]) Und mache eine Wohnung in einem eingefriedigten Raum, und drei sollen in einem Hause wohnen! Und das Essen von ihnen allen [geschehe] in einem! Und sie mögen schlafen, ohne dabei zu liegen, sondern gleichwie einen Stuhl von Bauwerk (Mauerwerk) mögen sie sich eine Lehne machen und auf sie mögen sie ihre Kleider als Unterlage breiten und sollen sitzend schlafen! — Und sie sollen ein Unterkleid von Zunder (ganz dünnem Stoffe) und als Gürtel Leder anlegen! [Aus dem griechischen Texte: Und jeder von ihnen soll eine Haardecke, aus weißen Ziegenhaaren gearbeitet, haben] und ohne sie sollen sie nicht essen! Und wann sie am Ruhetage der Christen zum Opfer gehen, sollen sie ihre Gürtel lösen und ihre Haardecken ablegen [und sollen] mit ihren Kopfkappen [allein hineingehen]! Und verordne ihnen Kopfkappen ohne zottiges Haar, wie die der Kinder, und befiehl das Zeichen des Kreuzes von Purpur darauf! — Und aus je 24 Gemeinden sollen sie bestehen, und die einzelnen Gemeinden benenne mit den Lauten des Alphabetes der Griechen von Alpha und Beta und Gamma und Delta an der Reihe nach! Und so oft in einer Gemeinde der Erste den Zweiten nächst ihm [2]) fragt, so wird er sagen: „Wie steht es mit der Gemeinde des Gamma und wie mit der Gemeinde des Beta? Grüße das Rō!“ Und jeder soll je in seiner Reihe und an seinen Zeichen bemerkt werden. Und die Zahmen nenne Jota und die Wilden nenne Xī, und so nenne je nach der Reihe und nach der Art und der Verordnung und nach

---

1) Man erwartet „den Dienst ihrer Speise“ d. h. den Dienst, welcher der Kraft ihres Essens, dem Maße ihrer Nahrung entspricht. Daß dies der Sinn der Stelle ist, ersieht man aus den deutlicheren Worten des griechischen Textes: „Erlaube jedem nach Kräften (nach seiner Kraft) zu essen und zu trinken, und den Kräften der Essenden entsprechende Werke händige ihnen ein, d. h. übertrage ihnen, und weder zu essen noch zu fasten verhindere! So nun fürwahr übertrage die starken Werke den Stärkeren und [deshalb viel] Essenden, die nicht anstrengenden und leichten den Ungeübten und Schwächeren!“

2) Im Griechischen steht: *ὁ ἀρχιμανδρίτης τὸν δεύτερον ἑαυτοῦ*. Die äthiopische Lesart „und wenn in der Gemeinde eines zweiten fragt“ ist unverständlich.

dem Leben der einzelnen Gemeinden ihre Buchstaben! Nur die Geistigen wissen, was die Schrift auf der Tafel besagt. — Und wenn ein Fremder aus einem anderen Kloster ankommt, welches nicht eine solche Ordnung hat, so soll er weder mit ihnen essen noch trinken, noch soll er in ihr Kloster eintreten, außer wenn sie sich auf der Straße getroffen haben. Aber wer zu ihnen kommt, um zu bleiben, [auch] den sollen sie nicht in ihre Gemeinde aufnehmen, ehe er 3 Jahre vollendet hat, sondern sie sollen ihn in der Arbeit als Knecht verwenden, und dann, wenn er 3 Jahre vollendet hat, soll er eintreten. — Und während sie essen, sollen sie ihren Kopf mit ihren Kopfkappen bedecken, damit nicht ein Bruder den anderen die Speise zum Munde führen sieht. Und nicht soll Unterhaltung sein, während sie essen. Und nicht außen herum und nicht auf einen anderen soll ihr Auge vom Tische und von der Schüssel blicken. — Und befiehl: jeden Tag sollen sie 12 Gebete verrichten, in der Abenddämmerung 12, und in der Nacht 12 und um 9 Uhr (früh um 3 Uhr) 3. Und so oft die Gemeinden essen, soll vor dem Gebete ein Psalm gesprochen werden, das befiehl!

Und Pachomius erwiederte dem Engel: Wenig Gebete sind dies; und der Engel sagte zu ihm: Diese habe ich befohlen, damit auch die Unvollkommeneren dieser Anordnung nachkommen und sie ausführen können, ohne daß sie sich grämen; aber die Vollkommenen brauchen keine Anordnung für sich, denn sie selbst haben in ihren Wohnungen ihr ganzes Leben Gott dem Herrn überlassen, welcher sieht; dieses aber habe ich denen verordnet, welche keinen Ermunterer haben, damit sie wenigstens als Dienst thun können, was ihnen befohlen ist, und zur heiligen Handlung offen mit strahlendem Gesichte kommen.

Und zahlreich sind die Klöster dieser Regel, und sie erreichen [die Zahl] 5000 Mann. Das erste große Kloster, wo Pachomius selbst wohnt und welches auch andere Klöster erzeugte, hat 300 Menschen. Und unter ihnen lebt Aphthonius, der mir [1]) früherhin

[1]) Palladius spricht von sich.

ein Freund geworden ist (der ein alter Freund von mir ist) und er ist jetzt der Zweite nach Pachomius im Kloster; und sein Leben ist ohne Anstoß und Anstößiges; und sie pflegen ihn in die Gegend von Alexandrien zu schicken, damit er ihnen etwas verkaufe, und er kauft ihnen, was sie brauchen. Und es gibt auch andere Klöster dieses Verbandes von 200 und 300. Und in den Ort Panos [1]), welcher zu ihnen gehört, gelangte ich und sah Klöster und fand 300 Menschen des Verbandes.

Und sie pflegen jede Kunstarbeit, und mit der Arbeit ihrer Hände arbeiten sie für die Frauenklöster und für das Gefangenenhaus. Und an denen die Reihe ist, die stehen sehr früh auf: die einen sind in der Küche beim Kochen, die anderen beim Anrichten des Tisches, und sie bereiten und legen, bis seine Zeit kommt [2]), eben auf den Tisch Brod, Gemüse, Eingemachtes von Oelbäumen und Käse von der Kuh und Abgezupftes vom Garten. Und welche treten mittags 12 Uhr ein [und] essen, und welche treten um 1 Uhr ein, und welche treten auch um 2 Uhr ein, und welche treten auch um 3 Uhr ein, und welche um 5 Uhr, und welche am späten Abend, und welche in der zweiten Nachtwache, ihre einzelnen Buchstabenzeichen kennen jedes seine Stunde. Ebenso ist es mit ihrem Dienste: der eine bebaut das Land und ackert, und ein anderer den Garten, und ein anderer den Gemüsegarten und ein anderer gehört in die Bäckerwerkstatt [3]); und ein anderer zimmert und ein

---

[1]) Damit ist Panopolis gemeint, das auch in der Thebais, aber weiter abwärts als Tentyra am rechten Ufer des Nils lag.

[2]) Nämlich: des Brotes, des Tisches, des Essens. Im Griechischen: „die anderen sind um die Tische beschäftigt; sie sollen sie also bis früh 9 Uhr aufstellen (anrichten), nachdem sie bereitet und auf den Tisch gestellt haben Brote, Gemüse u. s. w." Für ἀπαρτήσαντες „aufgehängt, abgehängt, getrennt habend", welches seiner Unverständlichkeit halber bei Meursius in der lateinischen Uebersetzung übergangen ist, empfiehlt uns also das äthiopische jāstadāläwū „sie bereiten; werden, sollen bereiten" die Lesart ἀπαρτίσαντες „bereitet habend" (Jotacismus).

[3]) Diese letzten Worte stehen im Aethiopischen hinter „und einer zimmert", gehören aber vor dieses. Auch die Worte „und einer schreibt" würde man gern am Ende der Aufzählung lesen. Allerdings stehen im Grie-

anderer schnitzt, und einer macht große Körbe und ein anderer macht Netze und einer näht Leder und einer schreibt und einer flicht Fruchtkörbchen, welches kleine Körbe sind, und alle sagen die Schrift aus dem Gedächtnisse her.

Und zu diesen gehört ein [Frauen-]Kloster im Umfange von 400, die diese Regeln befolgen, ohne die Schaffelle (Haardecken) zu tragen. Und die weiblichen Mönche unter ihnen wohnen am jenseitigen Ufer des Flusses, und die Männer unter ihnen gegenüber, diesseits [1]). Und wenn eine Nonne stirbt, wickeln ihre Schwestern, die Nonnen, sie in Leinen, und nachdem sie sie eingewickelt haben, bringen sie sie an das Ufer des Flusses, und es setzen Brüder auf einem Flosse mit Palmzweigen und Oelbaumzweigen über und bringen dieselbe bei Psalmengesang zu sich und begraben dieselbe in ihrem Grabmal. Außer Priester und Diacon nur allein geht keiner hinüber in das Frauenkloster, und auch [sie thun] dies nur an jedem Sonntage.

Zweiter Theil.

Im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes! Die Regel und der Befehl des heiligen Abba Pachomius.

Dieses ist die erste Regel, welche als Grundlage dient: Wenn du hörst, daß sie dich zum Psalmensingen rufen, so steh schnell auf, und während du gehst, lies, bis du zur Thüre der Kirche gelangst, oder bete! Und keiner soll sich umwenden oder umherblicken, während die Brüder beten! Wenn einer unter dem Psalmensingen sich unterhalten oder gelacht hat, so werde er vor dem Altare gezüchtigt! Und wenn einer ein Gebet des Tages unterlassen hat, so werde er gezüchtigt, und wenn einer drei Gebete der Nacht unterlassen hat, so werde er gerichtet! Und keiner soll aus der Kirche gehen, während die Brüder beten, ohne daß er

---

chischen die umgestellten Worte vom Bäcker wie im Aethiopischen, die vom „Griffelführer" aber noch mehr in der Mitte der Reihe.

1) Im Griechischen: Und zwar sind die Frauen jenseits des Nilufers, die Männer aber diesen gegenüber.

fragt. Und nachdem das Pſalmenſingen aufgehört hat, leſt, während ihr in eure Wohnungen heimgeht, was ihr vorgetragen habt, bis ihr nach eurem Hauſe gelangt! Und keiner ſoll ſich verhüllen, während er lieſt.

Und keiner blicke umher, während die Brüder eſſen, und keiner ſoll ſeine Hand zum Tiſche vor dem niederlaſſen, welcher älter als er iſt. Und keiner ſtreite ſich und unterhalte ſich; wenn er aber lacht, ſo werde er gerichtet! Wenn einer nicht zum Tiſchgebete kommt, wann die Brüder eſſen, ſo werde er gerichtet, oder er gehe faſtend heim und eſſe nicht! Und wenn du bei Tiſche etwas wünſcheſt, ſo ſprich nicht, murmele! Und nachdem du von da hinausgegangen biſt, wo du iſſeſt, mache nicht viele Worte! Und niemand drehe, während er ißt, ſeinen Kopf zum Tiſche der Brüder, um zu ſehen, wie ſie die Speiſe bereiten! [1]) Dem Bruder, welcher krank iſt, thue der Abt ſeinen Willen, indem er fragt, was gewünſcht (gebraucht) wird! Und am Orte kranker Brüder eſſe keiner einen Biſſen und trinke Wein, außer wer krank iſt! Keiner bringe Speiſe der Kranken in die Küche der Brüder, wo ſie für ſich kochen, ſondern man richte für ſie, die Kranken, allein vor! Und nicht ſoll man es reichlich machen, wenn man denen gibt, welche krank ſind.

Und wenn einer aus der Welt kommt, um Mönch zu werden, ſo mag man ihn zuvörderſt das Gebet des Evangeliums lehren, und ſodann mag man ihn den Pſalmengeſang lehren, und er bleibe alſo in der Vorhalle, während er in der Ordnung und Feſtſetzung der Brüder belehrt und erprobt wird, und ſodann alſo mag man ihn ſeine Weltkleider ausziehen und ihn die Kleider des Mönches anziehen laſſen!

Und ſeine Weltkleider, welche er ausgezogen hat, und wenn er

---

1) So hat Dillmann die ſchwierige Lesart des Aethiopiſchen nach dem Lateiniſchen verändert. Da aber dies nicht klar iſt, denn das Eſſen wurde nicht an den Tiſchen bereitet, ſo möchte ich die äthiopiſche Lesart berichtigend überſetzen: „Zum Tiſche der Brüder, deren Amt es iſt, daß ſie die Speiſe bereiten.“ Dieſe konnten ſich allerdings eine andere, beſſere Speiſe auftragen.

anderes hat, was es [auch] sei, gebe man dem Verwalter der Frucht, die unter dem Baume ist! Und dieser Befehl ist ihm (diesem) gleich: Keiner lasse wohnen in seinem Hause und zwar gar nichts, und keiner erwerbe und zwar ganz und gar nichts, ausgenommen was ihm von seiten seiner Vorgesetzten gegeben wird, außer was er anzieht, und dieses ist Zweies: Unterkleid und eine Decke und ein rauhes Fell (hier allgemein: Ueberwurf) von Leder und Schuhe und zwei Kopfkappen und Gürtel und Stock.

Und keiner gehe irgend wohin, ohne daß es der Abt wisse! Und keiner schlafe außerhalb seiner Lagerstätte! Und keiner gehe aus dem Kloster hinaus, ohne daß es der Abt wisse! Und keiner unterhalte sich mit einem andern an dem Orte, wo er schläft! Keiner streue auf seine Lagerstätte irgend etwas außer Lagerdecke allein! Und keiner salbe oder wasche sich seinen Körper ganz außer in seiner Krankheit! Keiner unterhalte sich mit dem andern im Finstern! Und keiner erfasse die Hand des anderen, oder wo es auch sei seinen Körper! Sei es während sie stehen, oder sei es während sie lange liegen, so sollen sie zwischen sich den Raum von einer Elle lassen, und ebenso sollen sie thun, während sie sitzen? Keiner lasse sich scheeren, ohne daß es der Abt wisse, und keiner irgend etwa scheere, ohne daß es ihm befohlen wird! Und keiner nehme, was es auch sei, von einem anderen, ohne daß es der Abt wisse! Keiner reite auf einem Esel bloß mit einem anderen! Keiner gehe an die Kunstarbeit, um seinen Dienst zu thun, ehe es der Abt wisse! Keiner nehme ein Geräth, welches es sei, wie etwas was er ihm zum Aufbewahren übergab, bis er es als das seinige empfängt! Und keiner unterhalte sich in der Bäckerwerkstatt, während die Brüder Brot bereiten, sondern sie sollen lesen, bis sie es fertig haben; keiner unterhalte sich, sondern sie sollen murmeln! Keiner werde vonseiten der Brüder verlassen, zur Zeit wann ein Bruder stirbt, damit sie ihn bis zum Berge [1])

---

[1]) Mit dem „Berge", welcher im Anfang des 3. Theiles „heiliger" Berg heißt, scheint der Berg Nitria, westlich vom Delta, gemeint zu sein, wo Ammon das Klosterleben einführte, vgl. Mangold, De monachatus origg. et causis, 1852, p. 66.

geleiten! Keiner gehe vor dem Abt! Keiner knete Thon [1]), ohne daß es der Abt weiß; und alles, was darauf folgt, möge gethan werden; nichts möge gethan werden, ehe es der Abt wisse! Keiner gehe in ein Frauenkloster, um eine Schwester unter ihnen zu besuchen, es sei denn kurze Zeit mit dem, der zum Priester bestellt ist, und die, welche ihm dienen [2]). Sei es, daß über einem Kleide, während es zum Trocknen aufgehängt ist, die Sonne dreimal aufgeht, so werde der Besitzer des Kleides deswegen gerichtet, und er werfe sich in der Küche nieder und stehe, wo die Brüder essen; oder sei es über Haardecken oder Schuhen oder einem Gürtel oder etwas was es sei, so soll man auch ihm thun, wie das erste Gericht ist! Wer dieses [Gesetz] beseitigt und nicht beobachtet, werde gerichtet ohne irgend welchen Streit darüber, damit sie ein ewiges Reich ausmachen (bilden)!

[Das ist] die andere Rede des heiligen Pachomius. Und seine leibliche Schwester liebte das Mönchstum und er beschor sie und umgürtete sie und machte ihr eine Wohnung für sie allein am gegenüberliegenden Ufer des Flusses eine Meile entfernt. Und auf ihre Veranlassung versammelten sich Jungfrauen und Witwen und wurden überaus gut. Und keiner ging dorthin hinüber außer denen, welche von seiten des Abba Pachomius als Verordnete und Gute an den bestimmten Feiertagen unseres Herrn dazu verordnet wurden. Und wenn eine von ihnen zur Ruhe einging, hielten sie Psalmengesang und schmückten sie in Heiligkeit und wickelten sie in Leinen; und die Brüder nahmen sie auf einem Flosse in Empfang und begruben sie an ihrer Stätte; und weder sahen die Männer das Gesicht der Frauen noch die Frauen das Gesicht der Männer. Und die Frauen erreichten die Anzahl 180 und die Männer 340, und er befahl ihnen, daß sie sich überaus hüteten

---

1) Schon Dillmann bemerkte, daß der äthiopische Uebersetzer *πηλοποιήσῃ* für das ursprüngliche Griechische *πληροποιήσῃ* gelesen habe; aber ich weiß auch nicht, welche Bedeutung dieses in diesem Zusammenhange haben soll.

2) Statt dessen könnte auch übersetzt werden „und mit denen, welche ihm dienen", aber da hätte die Zahl der Begleitenden eine noch weniger feste Grenze.

vor dem Anblick des Gesichtes der Frauen und dem Hören ihrer Stimme.

Dritter Theil.

Zuvörderst von allem ist es nicht angemessen, daß auf dem heiligen Berge Zank und Schreien und lautes Rufen sei, und wenn einer dieses thut, so dauere seine Buße bis zum 8. Tage, und er werfe sich je 300mal des Tages nieder! Wenn einer von der Versammlung, während sie auf dem Berge ist und aus dem Hause der Versammlung herausgeht, ißt ohne Krankheit und ohne Ermächtigung seines Lehrers, so dauere seine Buße bei Wasser und Brod bis zum 10. Tage, und er werfe sich 200mal an jedem Tage nieder! Und wer nicht zur Zeit der Mitternacht aufwacht und ohne bestimmte Krankheit nicht mit den Brüdern zur Kirche kommt, werfe sich 1000mal nieder, und an diesem Abend koste, noch trinke er eine Brühe außer bloß Wasser. Und wer auch am Tage von denen, welche auf dem Berge sind, nicht um drei Uhr nachmittags zur Kirche kommt, mit dem soll man ebenso handeln. Und wenn einer Uebelnehmerei und Spitzigkeit, Wortwechsel und Streit nach einem Essen oder nach einem Festmahle sich zu Schulden kommen läßt, so dauere seine Buße 10 Tage, und auch vom Abendmahle halte man ihn zurück! Und wenn einer wider einen andern schmäht, indem er ihn mit der Verwandtschaft seiner Abstammung, mit wem es auch sei [1]), nennt — weil es eine große Verirrung im Hause der Heiligen ist, weil mir Gott der Herr in Betreff dieser Sache gezeigt hat, daß sie mit Feuer und Schwefel gerichtet werden —, so soll er diesertwegen, sage ich, 40 Tage fasten und soll sich an jedem Tage 500mal niederwerfen, und sein Fasten soll bei Wasser und Brod sein, und das Abendmahl empfange er nicht, und man soll es ihm ganz und gar nicht leicht machen, denn er hat die Schafe der Kirche Christi getrennt und zerstreut. —

Und wenn einer von den Brüdern zur Ruhe eingeht, so soll

---

1) Dieses ist zwar nicht ganz klar, aber der Wortlaut scheint diese Uebersetzung zu fordern.

man ihn an jedem Tage zur Zeit des Räucherns von der Sünde losſprechen; und am 40. Tage ſollen ſich alle Heiligen zur Zeit des Schlafes in der Kirche verſammeln, und die Prieſter und Diaconen und alle heiligen Väter ſollen den Weihrauch unter ſich theilen und ſollen ſich vor ihm, welcher geſtorben iſt, niederwerfen, ſoweit ihre Kraft reicht, und ſodann ſollen ſie ihre Thräne über den Weihrauch gießen und ſollen räuchern, indem ſie die ganze Nacht wachen; denn ich habe gefunden, wo es heißt: Er wird ſein wie ein Kind, wenn er vor ſeinem Schöpfer ſteht, und denen, welche beten, wird es zu einem großen Lohne gereichen. —

Und wenn einer ſich im Hauſe der Gemeinde ein Beſitztum ſogar bis auf eine Nadel herab erwirbt, ohne daß es ſein Lehrer wiſſe, ſo ſoll ſeine Buße 50 Tage mit Faſten bei Waſſer und Brod dauern, und auch das Beſitztum ſoll man der Gemeinde überlaſſen, und zwar ſoll ihm ſein Sichniederwerfen auf 200 geſteigert werden.

Und in Betreff dieſer Sache, daß mir Gott der Herr im Himmel das Thun der Verlorenen und der anderen, welche ihnen gleichen, gezeigt hat, ſo ſah ich fünf Gemeinden von Schlechten: eine Gemeinde von Hyänen und eine andere Gemeinde von Hunden und eine dritte Gemeinde von Wölfen und eine vierte Gemeinde von Schakalen und eine fünfte Gemeinde von Ziegen. Und wiederum zeigte er mir fünf andere Gemeinden von Guten: eine Gemeinde von Schafen und eine andere Gemeinde von Tauben und eine dritte Gemeinde von Turteltauben und eine vierte Gemeinde von Bienen und eine fünfte Gemeinde von Rehen. Und ich ſagte zu ihm: Deute mir die erſten! Und er ſagte zu mir: Höre mit dem Ohre deines Herzens!

Welche den Hyänen gleichen, die du geſehen haſt, dies ſind die Mönche, welche ihrem Namen nach bei den Brüdern derſelben Gemeinde ſitzen, allein deren Thun dem der Hyäne gleich iſt. Den Tag bringen ſie hin, indem ſie mit den heiligen Brüdern faſten, und wenn es Abend iſt, zur Zeit des Schlafens gehen ſie anſtatt des Wachens der Nacht im Finſtern hinaus wie die Hyäne. Und ſie gehen in ein Kloſter der Nonnen zur Luſt ihres Bauches, und indem ſie ſich ſättigen, zerreißen ſie die Schafe Chriſti, obgleich

sie die Armen kennen, indem sie mit einem Weibe huren, welches ebenso wie sie Mönch ist, und sie verstricken sich in ihr das Schiff ihrer ewigen Seele, und der Flügel ihres Mönchstums wird zerbrochen. Wehe ihnen, wenn sie sich nicht zur Buße bekehren! Gelobt sei Christus, welcher Buße zur Vergebung der Sünde gegeben hat!

Und ferner die Gemeinde der Hunde, welche du gesehen hast, dies sind die Mönche, welche, während sie in der Gemeinde sitzen, für sich selbst Besitztum erwerben, sei es groß sei es klein, seien es Saiten oder eine Schuhahle oder eine Nadel, ohne Ermächtigung ihres Lehrers. Sie sind wie die Hunde, denn ein Hund läßt nichts, was er findet, sei es Mist oder eine Maus, oder eine Heuschrecke und irgend welche Würmer, und es gibt nichts, was er verwirft. Und auch diese Mönche gleichen deswegen in ihrem Thun den Hunden.

Und ferner die du als Gemeinde von Wölfen gesehen hast, das sind die Mönche, welche den Tag mit Haschen nach Worten hinbringen, indem sie mit dem Messer ihrer Zunge den Körper ihres Nächsten zerfleischen gleichwie Wölfe, indem sie [nämlich] Worte gegen ihren Lehrer oder gegen ihren Nächsten verbinden; wie der Wolf Laute ausstößt und seine Genossen ruft, um Thiere zu tödten, ebenso demnach diese Mörder, [um] die Seele eines Menschen mit ihrer Zunge [zu tödten]. Und deswegen gleichen sie in ihrer Erscheinung den Wölfen, und selig ist der Mensch, welcher sich diesem Gericht entziehen kann, dessen wir gedachten!

Und die Gemeinde der Schakale, dies sind die Mönche, welche als Gemeindeglieder in ihrem Innern und in ihrem Aeußern den Schakalen gleichen. Und sie essen für sich allein, und die Schakale haben ja die Gewohnheit, daß sie für sich allein fressen, was sie finden, und nicht in Gemeinschaft sind beim Fressen, denn sie sind im Fressen sehr unersättlich. Und ebenso diese Mönche; es gibt welche, die beim Austritt aus dem Hause der Versammlung essen, und es gibt welche, die, bevor sie in das Haus der Versammlung eintreten, für sich allein ein jeder mit seinem geliebten Teufel essen. Und diesertwegen gleichen sie ganz den unreinen Schakalen. Und ich sagte zu dem, welcher mir erschien: „Bis wohin zuletzt führt

dieſe unerſättliche Gier des Fleiſches? Und er ſagte zu mir: Wahrlich, ich ſage dir, überaus ſchwer iſt ihr Gericht. Wehe dem Mönche, welcher in dieſem böſen Netze gefangen iſt, wenn er ohne Buße ſtirbt!

Und die Gemeinde der Ziegen ſind Mönche und Gemeindeglieder, welche andere Mönche freveln ſehen und ihrer Spur folgen, wie Ziegen, wenn ein Panther kommt und eine erfaßt, ſodann alle zu dem reißenden Panther gehen und er alle Ziegen erwürgt. Und ebenſo, wie geſagt, hüten ſich dieſe Mönche nicht, indem ſie die Ermordung eines anderen von ſeiten des Satans, ihres Feindes, ſehen; und wenn ſie einen Hurer ſehen, ſo huren ſie wie er, und wenn einen Verleumder, ſo machen ſie ſich zu Genoſſen ſeines ſchlechten Thuns, und wenn ſie bei Abſchaffung (Verſäumung) des Faſtens oder bei irgend etwas, was es ſei, dabei ſind. Und deswegen gleichen ſie Ziegen; gleich Sündern ſind ſie. Und als ich es hörte, verwunderte ich mich darüber; und ich ſagte zu ihm: Deute mir dieſe fünf anderen Gemeinden!

Und er ſagte zu mir: Höre mit dem Ohre der Weisheit und freue dich über ſie! Und dieſe erſten, welche den Schafen gleichen, dieſe ſind die zur Gemeinde gehörigen Mönche, welche zuſammen eſſen, ohne ſich zu trennen, voll Liebe wie von einer Seele belebt; und auch beim Gebet und Abendmahl und der Taufe und bei jeder guten Handlung ſind ſie beiſammen ohne Abſonderung wie Schafe. Und ebenſo haben einerſeits Schafe die Gewohnheit, daß ſie zuſammen freſſen, und auch ſo oft ſie hinabſteigen, um Waſſer zu trinken oder um ſalzige Pflanzen zu freſſen, ſo ſondern ſie ſich nicht jedes für ſich, ſondern ſie ſind in ihrem ganzen Wandel verbunden; und dieſe Mönche gleichen anderſeits den Schafen in der Gemeinſamkeit ihres Wandels. Und ferner haben Schafe eine andere Gewohnheit: Wenn ſie ſehen, daß ein Panther eines von ihnen erfaßt, ſo zertreuen ſie ſich jedes für ſich, und der Mörder findet ſie nicht; und ebenſo, wenn dieſe Heiligen ſehen, daß ein Mönch in ihrer Nähe ſei es in Hurerei oder in Prahlerei oder in Uebermut oder in Verleumdung geſunken iſt, ſo hüten ſie ſich, daß ſie nicht der Mörder der Seele erfaßt. Und ſo ſiehſt du dieſe

heiligen, weißen Schafe des Evangeliums; selig sind die, welchen dieses Theil zugemessen ist!

Und ferner gleich Tauben — dies sind die zur Gemeinde gehörigen Mönche, sanftmüthig wie eine Taube mit Wissen und Weisheit und Liebe zu ihrem Nächsten; die sie schimpfen und schmähen, lieben sie wie ihre Seele. Denn die Tauben sind sehr leichtfliegend, und diese Heiligen machen ihre Flügel leicht durch die Schönheit ihres mönchischen Thuns. Denn es wird von den Tauben gesagt: Wenn man ihre Jungen nimmt, so zürnen sie nicht, und ebenso rächen sich diese, obgleich sie alles wissen, nicht an den Menschen. Und deswegen siehst du sie leichtfliegenden Tauben gleich, und während sie im Körper sind, fliegen sie mit weißen Flügeln des Geistes.

Und diese wiederum, welche du gleich einer Turteltaube gesehen hast, und diese sind eine Gemeinde von Mönchen: Priester und Diakonen und Heilige und Sänger, welche mit wohlklingender Stimme und mit lieblicher Gesangsweise ohne Ueberhebung und Prahlerei singen; in geistlicher Demut mit Furcht und Zittern und Herabfließen der Thräne sitzen sie, indem sie in der Kirche zur Ehre des Schöpfers Psalmen singen, bis sie schwitzen. Und deswegen gleichen sie der Turteltaube, denn die Stimme der Turteltaube ist wohlklingend; und deswegen sagt die Braut durch den Mund Salomo's, des Propheten: die Stimme einer Turteltaube wird in unserem Lande gehört. Und um des willen gleichen diese diesem Bilde. Selig sind die Priester, welchen dieses Theil zugemessen ist!

Und diese wiederum, welche den Bienen gleich sind, sind die zur Gemeinde gehörenden Mönche, weise wie die Bienen. Und wie die Biene Honig aus allen Blüten sammelt, so sitzen diese, indem sie Werke der Gerechtigkeit aus dem Ringkampfe der Heiligen sammeln. Und deswegen gleichen sie den Bienen.

Und ferner die den Rehen gleich sind, sind die zur Gemeinde gehörenden Mönche, welche fortwährend im Laufe dienen gleichwie ein Reh ohne Ermattung, sei es der Kirche, sei es dem Hause der Gemeinde, denn es ist ein Haus Gottes des Herrn und nicht ein Haus der Menschen. Denn er selbst, unser Herr, sagt im Evan-

gelium: Wo zwei und drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich in ihrer Mitte. Nicht wird demnach also die Stimme Christi Lügen gestraft, denn der Retter wird ja nicht aus der Mitte der Gemeinde gesondert. Sehr schön sei es euch, o Brüder, bei dem Schöpfer alle Tage eures Lebens zu bleiben! Und wer es ist, der im Hause und draußen dient, nicht dem Menschen, sondern Gotte dient er; und wer zur Zeit des Tisches den Heiligen zur Seite steht, steht nicht ihnen, sondern dem Sohne des Vaters, dem Aeltesten der Gemeinde, zur Seite, welcher in ihrer Mitte ist. Seinem Andenken gebührt Ehre und Verherrlichung und Niederwerfung. Selig seid ihr, meine Kinder! Wenn ihr dies beobachtet und thut, so werdet ihr meine Stimme an jenem Tage an der engen Pforte im erschrecklichen Gerichte finden. Und er, Gott der Herr, wird euch helfen, diese Befehle auszuführen, welcher in alle Ewigkeit gelobt sei! Amen.

Recenſionen.

1.

Geschichte der deutschen Bibelübersetzungen in der schweizerisch-reformirten Kirche von der Reformation bis zur Gegenwart. Ein Beitrag zur Geschichte der reformirten Kirche von **J. J. Mezger**, Antistes und Professor in Schaffhausen. Basel, Bahnmaiers Verlag (C. Detloff), 1876.

In diesem Buche, das von großem Fleiße, reicher Belesenheit und gesundem Urtheile des Herrn Verfassers zeugt, wird die Geschichte der deutschen Bibelübersetzungen, soweit sie die Schweiz betrifft, im weitesten Sinne aufgefaßt und durchgeführt, es wird theils die Stellung, welche die schweizerische Kirche zur lutherischen Bibelübersetzung von Anfang an bis auf unsere Zeit herab einnahm, angegeben, theils die Entstehung und vielfache Umbildung der besonderen schweizerischen Uebersetzungen geschildert und von letzteren eine eingehende Charakteristik gegeben, es werden sodann auch die verschiedenen in der Schweiz gedruckten Bibelausgaben bibliographisch, selbst nach den beigegebenen Bildern, beschrieben, und ebenso wird auch die Geschichte der Bibelverbreitung in den einzelnen Cantonen ausführlich behandelt. Gewiß läßt es sich vor allem nicht verkennen, daß das Werk einen bedeutenden Werth als Beitrag zur Geschichte der reformirten Kirche hat; denn wie es sich von selbst versteht, daß das Verhalten einer Kirche zur heiligen Schrift zu allen Zeiten für die Bestimmung ihres ganzen Charakters von grundwesentlicher Bedeutung ist, so unterläßt es auch der Verfasser nicht, auf den Gesamtzustand der schweizerisch-reformirten

Kirche an den gehörigen Orten ein deutliches Licht fallen zu lassen. Es werden aber auch die Mittheilungen namentlich über die Züricher Bibelübersetzung an sich selbst viele Leser in Deutschland interessiren, um so mehr als diese Uebersetzung in Deutschland ziemlich unbekannt ist, eine Unbekanntschaft, worüber auch der Verfasser klagt S. 283 und 399, indem er jedoch versichert, daß die Züricher Bibel in der sogenannten Berlenburger Bibel vielfach benützt worden sei, so daß manches, was in der Polyglottenbibel von Stier und Theile der Berlenburger Bibel zugeschrieben sei, sich als ursprüngliches Eigentum der Züricher Bibel ausweise. Dazu kommt, daß die Mezger'sche Schrift in der gegenwärtigen für die Revision der Bibelübersetzungen günstigen Zeit einem bedeutenden praktischen Bedürfnis begegnet; ob sie den Erfolg haben wird, die schweizerischen Theologen und sonstigen Liebhaber des göttlichen Wortes zur Wiederaufnahme der im Jahre 1859 angefangenen, in den letzten Jahren aber wieder in's Stocken gerathenen Arbeiten zu Herstellung einer für die Schweiz gemeinsamen Bibelübersetzung aufzumuntern, wird die Zeit lehren, sie enthält aber auf jeden Fall manches Lehrreiche auch für die im Auftrag der deutschen Kirchenregierungen unternommene Revision der lutherischen Bibelübersetzung.

Um nun auf das Buch näher einzugehen, so schickt der Verfasser seinem Thema eine interessante Einleitung voraus, welche von der Kenntnis und dem Studium der heiligen Schrift in der Schweiz vor der Reformation handelt; der erste Abschnitt betrifft die Zeit vor Erfindung der Buchdruckerkunst, der zweite die Zeit von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zur Reformation; im ersten Abschnitte bildet der Natur der Sache nach das Kloster St. Gallen, im zweiten die Universität Basel den Mittelpunkt der Betrachtung. Aufgefallen ist mir hier bloß, daß S. 6 in der Anmerkung gesagt wird, es sei in der Schrift Notkers „Liber de interpretibus divinarum scripturarum" unter den Apokryphen nur von dem Ecclesiasticus und dem Buche Sirach die Rede, während doch der Name ecclesiasticus (nicht zu verwechseln mit ecclesiastes = Prediger) der seit der Mitte des 4. Jahrhunderts in der lateinischen Kirche üblich gewordene Name für das Buch

Sirach selbst ist, nachdem er ursprünglich eine Bezeichnung der Apokryphen überhaupt gewesen war. Vgl. hierüber Fritzsche's Commentar über die Weisheit Jesu-Sirachs, Einleitung § 3.

Das Thema selbst wird nach drei Perioden durchgeführt: erste Periode vom Beginn der Reformation bis um die Mitte des 17. Jahrhunderts, zweite Periode von der Mitte des 17. Jahrhunderts bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, dritte Periode vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. Im ersten Abschnitt der ersten Periode werden die Anfänge der schweizerischen Reformation und das Auftreten der lutherischen Bibelübersetzung in der Schweiz behandelt, wie nämlich in Basel und dann auch in Zürich bald nach dem Erscheinen des lutherischen Neuen Testamentes im Jahre 1522 dasselbe in mehreren Ausgaben nachgedruckt wurde, worauf später in Basel auch der Abdruck des Alten Testamentes folgte. In den im Jahre 1524 herausgekommenen Züricher Ausgaben ist die Sprache bereits vielfach dem schweizerischen Dialekt näher gebracht, wie das durch Anführung von einer größeren Anzahl einzelner Proben bewiesen wird, z. B. „huß" statt „Haus", „zyt" statt „Zeit", ferner, was die Ersetzung einzelner hochdeutscher Ausdrücke durch schweizerische betrifft, Matth. 5 „Wo nun das salz sin räßi verlürt" statt „dumm wird", Matth. 6 „glychsner" statt „Heuchler", Röm. 13 „stür" statt „schoß". Besonderes Interesse erregt die Besprechung der in den Basler Abdrücken enthaltenen Holzschnitte, und es wird als vollständig sicher bezeichnet, daß die zum Neuen Testament von keinem Geringeren herrühren, als von Hans Holbein dem jüngeren. — Im zweiten Abschnitt wird die Züricher Bibelübersetzung besprochen, nachdem zuerst die Veranlassung zu derselben dargelegt worden ist, welche nicht bloß in der Verschiedenheit des deutschen vom schweizerischen Sprachidiom lag, sondern auch in der durch den Abendmahlsstreit entstandenen Trennung zwischen der lutherischen und reformirten Kirche. Indem der Verfasser auf eine Darstellung der Abendmahlsstreitigkeiten sich einläßt, hätte er doch die hervorgetretenen Differenzen etwas tiefer auffassen dürfen, als daß sie nur auf einer verschiedenen Erklärung der Einsetzungsworte beruhen. Denn man kann die reformirte Erklärung derselben wenigstens nach der Weise Oekolampads: „Das ist das Zeichen meines Leibes"

vollkommen annehmen, ohne darum das Abendmahl in eine bloße Erinnerungsfeier zu verwandeln. Freilich wird der Verfasser sagen, eine genauere Darlegung des Abendmahlsstreites habe nicht zu seiner Aufgabe gehört; allein das Gleiche gilt auch von der Erklärung der Einsetzungsworte, da die Verschiedenheit hierin keinen Einfluß auf die Uebersetzung der Worte selbst hatte; nur an der Uebersetzung des εὐλογήσας Marc. 14, 22 mit „sprach den Segen", wie Luther 1522—1525 übersetzt hat, nahm Zwingli als papistisch Anstoß, indem er, wie der Verfasser anführt, sagt: „Segnen reden die Päpstler, von denen entlehnets Luther . . . . es dient mal zur sach, segnen; es soll vermögen, daß man mit den worten einer materie kraft geb, und den Luther vermögen den lychnam Christi ins brot bringen".

Die Züricher Bibelübersetzung selbst ging aus von der von Zwingli so genannten Prophezey, d. h. einer im Jahre 1524 gestifteten Vereinigung von Gelehrten zu Bibellectionen, und Leo Judä wurde bald die Seele der Züricher Uebersetzungsarbeit. Während aber die übrigen Theile der Züricher Bibel großentheils eine Wiedergabe der Lutherbibel waren, erschienen im Jahre 1529 die Propheten und die Apokryphen selbständig übersetzt, noch ehe Luther diese Theile der Bibel ganz herausgegeben hatte. Die in den Propheten öfters ersichtliche Zusammenstimmung mit Luthers Uebersetzung erklärt der Verfasser aus dem Umstand, daß sowohl den Zürichern als Luther die im Jahre 1527 im Worms erschienene Uebersetzung der beiden Wiedertäufer Ludwig Hätzer und Hans Denk vorgelegen habe. Aus den mitgetheilten längeren Proben der Züricher Uebersetzung heben wir nur hervor Jes. 9, 2: „Wirstu aber das Volk vilen und die fröud nit ouch groß machen?" Rücksichtlich der Apokryphen unterscheidet sich die Züricher Uebersetzung von der Luther'schen auch dadurch, daß die Züricher unter Weglassung einiger kleineren apokryphischen Schriften auch das dritte Buch der Makkabäer und das dritte und vierte Buch Esra aufgenommen haben. Was nun aber das Verhältnis der übrigen biblischen Bücher in der Züricher Bibel zu der Uebersetzung Luthers betrifft, so ist Referent, wie er offen gesteht, an der Darstellung des Verfassers irre geworden. Denn indem derselbe die auch hier

neben den sprachlichen Verschiedenheiten vorhandenen materiellen Abweichungen angeben will, begegnet es ihm, daß er viele Stellen als eine Eigentümlichkeit der Züricher Uebersetzung betrachtet, welche doch nichts anderes sind, als ein Abdruck der älteren Lutherübersetzung selbst. So gibt er schon S. 72 an, Gen. 2, 7 habe die Züricher Bibel „uß stoub von der erden" statt des Luther'schen „aus einem Erdenkloß", aber das letztere ist erst 1534 in den Luthertext gekommen, vorher hatte derselbe „aus staub von der erden". S. 81 f. werden wohl theilweise wirkliche Verschiedenheiten angeführt, z. B. Gen. 3, 16 „und zu dinem man din gelüst oder begird". Aber viele angegebene Varianten sind einfach aus der Lutherbibel abgedruckt, z. B.: Gen. 27, 40 „Und es wirt geschehen, daß du sin joch ablegest und von dinem hals reyßest." Hiob 39, 13 „des strußen" (Luther „des strauſſen" und erst später „des Pfauen"). Pſ. 39, 10 „Ich bin verstummet und tue min mund nit uff, denn du hast es gemacht." Prediger 1, 18 „Wer vil erfart" (Luther: „wer vil erfert", erst von 1541 an: „wer vil leren mus"). Luc. 3, 23 „war by dryßig jaren" (Luther: „war bey dreyſſig jaren", und erst von 1541 an: „gieng in das dreiſſigſt jar") u. s. w. Joh. 1, 6 wird sogar „Es ward ein mensch" als Variante der Züricher Uebersetzung angeführt, während Luther selbst immer so geschrieben hat, und nur einige neuere Ausgaben dafür gesetzt haben „Es war ein Mensch". Es scheint, Herr Antistes Mezger habe die kritische Bearbeitung von Luthers Bibelübersetzung durch Bindseil, welche freilich S. 317 als „kritische Bibelübersetzung von Dr. Bindseil" angeführt wird, nicht verglichen; sonst wäre er davor bewahrt worden, in jeder Abweichung der Züricher Uebersetzung von den späteren Ausgaben der Lutherbibel eine Eigentümlichkeit der ersteren zu finden. Bemerkt mag übrigens noch werden, daß der Herr Verfasser bei Besprechung von Pſ. 23, 5, wo die Züricher Uebersetzung hat: „Du macheſt myn houpt feißt mit öl" (Luther in den früheren Ausgaben: „du machst mein heubt fett mit öle") die viel verbreitete Angabe zu widerlegen für gut findet, die Züricher Uebersetzung habe an dieser Stelle: „Du schmiereſt min grind mit Schmeer". Die folgende Ausgabe von 1531 enthält eine neue Uebersetzung

der poetischen Schriften des Alten Testamentes, z. B. Ps. 8, 4. 5: „So ich die himmel, die du mit deinen fingeren gemacht hast, betrachten: den mon vnd sternen die du geschaffen hast, so denk ich, wie groß vnd wärd ist doch der mensch das du sein gedacht hast: das du sein rechnung hast“, und die Ausgabe von 1540 zeigt auch wirkliche Verbesserungen des Luther'schen Textes im Neuen Testament, z. B. Luc. 24, 1 „an dem ersten tag nach dem sabbath“, Apg. 17, 11 „edler und artiger denn die zu Thessalonich“. Ich muß nun aber in Beziehung auf die weitere Angabe und Charakterisirung der vielen aufeinanderfolgenden Ausgaben der Züricher Uebersetzung und der darin stets wieder vorgenommenen Aenderungen lediglich auf das Buch selbst verweisen, da ein Auszug aus dem reichhaltigen Material nicht wohl gegeben werden kann. — Noch wird über die Verbreitung der deutschen Bibelübersetzung in der Schweiz bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts gesprochen, wobei interessante Nachweisungen gegeben werden über das Verhalten der einzelnen Cantone zu der Züricher und zu der Luther-Bibel in Verbindung mit den Kämpfen gegen lutheranisirende Bestrebungen in einzelnen Cantonen; auch unterläßt es der Verfasser nicht, über die Frage, in wie weit die Züricher Uebersetzung in Deutschland Eingang gefunden habe, sowie über die ungünstigen Urtheile Luthers und seiner Anhänger über die schweizerischen Bestrebungen zu berichten. Dem, was über Oekolampad gesagt ist, daß er nämlich bei den Psalmen der Züricher Uebersetzung folge, liegt wieder das oben angegebene Versehen zu Grunde, indem die ursprünglichen Lesarten des Luther'schen Psalters als Varianten der Züricher Uebersetzung gefaßt sind; denn die S. 193 f. mitgetheilten Proben aus Ps. 51 und 86 erweisen sich sämtlich als Wiedergabe des Luthertextes vom Jahre 1524.

Die Geschichte der zweiten Periode von der Mitte des 17. Jahrhunderts bis Ende des 18. Jahrhunderts wird eröffnet durch eine Einleitung, in der die allgemeinen Verhältnisse in der schweizerischen Kirche behandelt werden, namentlich die allmähliche Durchbrechung der Orthodoxie und die Wiederanknüpfung der Verbindung der reformirten Kirche der Schweiz mit der evangelischen Kirche Deutschlands, vermittelt durch den Pietismus, Herrnhutismus und die

deutsche Literatur. Dann wird im ersten Abschnitt die Geschichte der Züricher Bibelübersetzung behandelt, zunächst die nach mehreren Vorarbeiten erfolgte neu revidirte Uebersetzung von 1667. Von den vielen Anderungen wollen wir nur herausheben Hiob 19, 25: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebet und daß er zuletzt über den staub stehen wird", was 1542 gelautet hat: „Dann ich weiß, daß mein retter und schirmer läbt, und daß er der letzt über den kaat ston wirt", noch früher, 1539: „das ich der tag eins aus dem kaat wider auffston wird". Die Uebersetzung von 2 Kor. 4, 17 wird vom Verfasser selbst als sehr schwerfällig bezeichnet: „denn die schnelle Leichtigkeit unserer Trübsal würket uns ein allerfürtrefflichste ewige Wichtigkeit der Herrlichkeit". Ziemlich häufig dagegen findet eine Rückkehr zu Luther statt, und damit steht im Zusammenhang, daß die Sprache jetzt der hochdeutschen näher gebracht wird, wobei der Verfasser auch eine pedantisch durchgeführte syntaktische Eigentümlichkeit anführt, daß in Nebensätzen das Verb immer an's Ende gestellt wird, z. B. Exod. 16, 23: „daß es bis an den morgen behalten werde", früher: „daß es behalten werde bis morn". Auf die Revision von 1667 folgte ein mehr als hundertjähriger Stillstand in der Uebersetzungsthätigkeit der Züricher Kirche, und man begnügte sich während dieses Zeitraumes mit dem Wiederabdruck der bisherigen Ausgaben; auch spätere Privatversuche neuer Uebersetzungen gingen nicht in den kirchlichen Gebrauch über. — Der zweite Abschnitt des zweiten Theiles handelt von einer dritten Bibel, welche außer der Luther'schen und der Züricher Uebersetzung in der Schweiz in Gebrauch kam, nemlich der Uebersetzung von Johann Piscator in Herborn vom Jahre 1602 und 1603, welche, wie der Verfasser vermuthet, durch Berner Theologen, die in Herborn studirt hatten, in ihre Heimat gebracht wurde und da nach und nach Eingang fand, bis im Jahre 1684 eine officielle Ausgabe dieser Bibelübersetzung in Bern erschien, der später noch andere, mehrfach veränderte, nachfolgten. Der Verfasser ist übrigens auf diese Piscatorbibel nicht gut zu sprechen wegen ihres Bestrebens, die Ausdrücke der Grundsprachen möglichst wörtlich wiederzugeben, wodurch sie undeutlich und undeutsch wird. Von den gegebenen Proben seien folgende erwähnt: Jes. 9, 3

nach der Ausgabe von 1684: „du hast [zwar] diß volk groß gemacht, [aber] du hast die freude nicht [so] groß gemacht", nach der Ausgabe von 1719: „du hast des volks vil gemacht, du hast ihm die freud groß gemacht". Matth. 12, 34 nach der Ausgabe von 1684: „Weß das herz voll ist u. s. w. (wie Luther), 1719: „Aus dem Ueberfluß des herzens redet der mund!" Schon in der ersten Ausgabe bemerkte ein Bericht an den christlichen Leser, es sei da, wo Piscator göttliche Eidschwüre in einer etwas harten Form ausgelegt habe, eine etwas gelindere Redensart gewählt worden, und es wurde darum z. B. Num. 14, 23ff. der Ausdruck „so will ich nicht Gott sein" in den „so wahr ich lebe" verwandelt. Doch ist Mark. 8, 12 stehen geblieben: „Wann diesem geschlecht ein zeichen wird gegeben, so straffe mich Gott", und erst 1784 wurde dafür gesetzt: „Wahrlich ich sage euch, es wird diesem geschlecht kein Zeichen gegeben." In Beziehung auf Druck und Papier wird die Berner Bibel von 1684 als ein Muster schöner Ausstattung bezeichnet, und ein auf der Stadtbibliothek in Bern befindliches Exemplar von 1736 wird die schönste Schweizer Bibel genannt, nicht nur wegen des Einbandes, sondern auch wegen der 216 ihr einverleibten Kupferstiche in Folio und Doppelfolio, welche aber einem niederländischen Werke entnommen waren. — Der dritte Abschnitt des zweiten Theiles behandelt den fortgesetzten Gebrauch der lutherischen Bibel in Basel und die Umstände, unter welchen dieselbe auch in Schaffhausen, St. Gallen, Appenzell und Graubünden den vollständigen Sieg erhielt. Mitgetheilt werden hier auch einige Proben aus einer originellen im Jahre 1776 herausgekommenen Bibelübersetzung von Grynäus, Pfarrer zu St. Peter in Basel, z. B. Spr. 1, 8. 9: „Mein Sohn, siehe den Unterricht deines Vaters und auch was dir deine Mutter eingeprägt hat, als ein Gesetz an; sie leiten dich zu Tugenden, diesem alle äußerlichen Verzierungen übertreffenden Schmucke der Seele."

Der dritte Theil, die Zeit vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart oder die Zeit der Bibelgesellschaften umfassend, betrachtet ähnlich wie der zweite zuerst kurz die allgemeinen kirchlichen Verhältnisse der reformirten Schweiz während dieser Zeit, die durch die Revolutionsstürme eingetretene Verwirrung, die Re-

stauration und den durch den Anschluß an Schleiermacher und die übrige deutsche Theologie erfolgten Umschwung, die gegenwärtig in der Schweiz einander gegenüberstehenden theologischen Richtungen, wie auch die in Deutschland hervorgetretenen Bestrebungen zur Revision der Lutherbibel. Der zweite Abschnitt enthält eine Geschichte der schweizerischen Bibelgesellschaften, wobei aus den Acten derselben über die einzelnen in Betracht kommenden Punkte, namentlich über die Beziehungen zu der britischen und ausländischen Bibelgesellschaft und über den Apokryphenstreit Mittheilungen gemacht werden. Zuerst kommt an die Reihe die Basler Bibelgesellschaft und die an dieselbe sich anschließenden Bibelgesellschaften anderer Kantone, welche den Luthertext und zwar im Anschluß an die Canstein'schen Ausgaben verbreiten. Bemerkenswerth sind besonders die wegen einer Revision des Bibeltextes von Basel aus mit Stier geführten Unterhandlungen, sowie die innerhalb der Schaffhauser Bibelgesellschaft und zugleich der dortigen Synode über eine etwaige Einführung der Stier'schen Uebersetzung von 1856 mit vieler Sachkenntnis gepflogenen Berathungen. Auch eine in St. Gallen herausgekommenen revidirten Ausgabe des Neuen Testamentes wird erwähnt, welche zuletzt das Schicksal hatte, in die Papiermühle zu wandern. Sehr eingehend wird sodann über die Thätigkeit der Züricher Bibelgesellschaft und namentlich über die auch in diesem Zeitraum zu wiederholten Malen erfolgte Revision der Züricher Bibelübersetzung berichtet. Von den gegebenen Proben führen wir an: Joh. 1, 16 wurde im Jahre 1814 gesetzt: „Gnade über Gnade", während es 1772 geheißen hatte: „eine Gnade vor die andere", 1724 aber und auch 1809 wie Luther: „Gnade um Gnade"; 1 Kor. 10, 16 im Jahre 1814: „der Kelch der Danksagung, welchen wir segnen", dagegen 1772: „der kelch der benedeyung, welchen wir benedeyen", 1724 und 1809: „das trinkgeschirr der benedeyung". Umfassendere Revisionen wurden in den Jahren 1860 und 1868 vorgenommen. Von der Revision von 1860 sagt der Verfasser, es sei zum ersten Mal hier Rücksicht genommen worden auf die neueren kritischen Arbeiten über den Grundtext des Alten und Neuen Testamentes; ferner, es sei die 1772 bis zur Pedanterie getriebene Setzung des Verbs an das Ende

der Nebensätze aufgegeben worden, es sei auch der letzte Rest der schweizerischen Sprachform, das erzählende Perfectum, völlig verschwunden, und von schweizerischen Idiotismen sei vielleicht in der ganzen Bibel nur das Wort „Räße" Matth. 5, 13 übrig geblieben (S. 275 ist jedoch erwähnt, daß 1772 in dieser Stelle gesetzt worden sei: „Wenn aber das salz seine kraft verliert", und in der Ausgabe von 1868 heißt es sodann: „seine Schärfe verliert"). Als einzelne Probe der Ausgabe von 1860 möge hier erwähnt werden Hiob 19, 25 f.: „Aber ich weiß, daß mein Erlöser lebt und daß er zuletzt über dem Staub stehen wird. Und nachdem diese meine Haut zerschlagen ist, alsdann werde ich, von meinem Fleische los, Gott sehen", während 1816 der letzte Vers gelautet hatte: „Und nachdem meine Haut wieder wird überzogen sein, alsdann werde ich in meinem Fleische Gott sehen." Zu berichtigen ist die S. 380 und dann weiter unten S. 405 sich findende Angabe, es sei dem Buche Sirach das früher wie bei Luther weggefallene Vorwort vorangestellt. Vielmehr hat Luther diese Vorrede in seine Uebersetzung aufgenommen, und erst in späteren Ausgaben ist dieselbe zugleich mit den Vorreden Luthers zu den biblischen Büchern aus der deutschen Bibel verschwunden; siehe das Nähere hierüber bei Mönckeberg, Vorschläge zu Revision von Luthers Bibelübersetzung (1861), S. 23 f. Aus der Ausgabe von 1868 führen wir an: Exod. 12, 35 „forderten von den Aegyptern", während 1860 gestanden hatte „entlehnten von den Aegyptern"; Ps. 22, 17 wird im Jahre 1868 zu der Uebersetzung „sie haben mir meine Hände und Füße durchgraben" unten die Anmerkung beigefügt: oder „hat sich um mich gelagert wie ein Löwe um meine Hände und Füße"; Joh. 2, 24 ist statt des früheren „am Feste des Ueberschrittes" gesetzt „am Passahfeste", wie auch die Ausgabe von 1860 an anderen Stellen schon geändert hatte. Im allgemeinen sagt der Verfasser von der Ausgabe von 1868, es schließe mit derselben vorderhand die beinahe dreiundeinhalb Jahrhundert fortgehende unermüdliche Uebersetzungsthätigkeit zum Besten der Züricher Bibel, und er beklagt sich, daß diese Bibel von den deutschen Gelehrten zu wenig gekannt und gewürdigt sei. Auch die Berner Bibelgesellschaft hat im Jahre 1823 eine neue Aus-

gabe der Piscatorbibel veranstaltet, jedoch mit der ausdrücklichen Erklärung, sie habe keineswegs hiebei die Absicht, Luthers herrliche Uebersetzung, die sich nun schon seit 15 Jahren im ganzen Canton verbreitet habe, zu verdrängen. Der Verfasser rühmt von dieser Ausgabe, sie habe wirklich das Bestreben klarer und auch hie und da geschmackvoller zu übersetzen (z. B. Röm. 4, 19 „der erstorbene Leib der Sara" statt früher „die erstorbene Bärmutter der Sara), das unerträgliche „belangend", das im Alten Testament belassen wurde, z. B. Ps. 2, 7 „Mich belangend, so habe ich dich heute gezeuget" sei im Neuen Testament meistens beseitigt worden, z. B. Röm. 8, 10 „wegen der Sünde . . . wegen der Gerechtigkeit" statt des früheren „belangend die Sünde . . . belangend die Gerechtigkeit"; Matth. 28, 1 wurde gesetzt: „Am Ende aber der Woche, beim Anbruch des ersten Wochentages" statt des früheren: „Am Ende der Woche aber, an dem Tage, welcher anbrach, daß es der erste Tag der Woche wurde". — Im dritten und letzten Abschnitt werden noch die in der Schweiz vom Jahre 1835 und besonders vom Jahre 1859 an unternommenen Versuche zur Aufstellung einer einheitlichen Bibelübersetzung für die deutsch-reformirte Kirche besprochen, welche aber nach hoffnungsvollen Vorarbeiten daran scheiterten, daß der Canton Zürich seine eigene Bibelübersetzung nicht aufgeben wollte, während die niedergesetzte Commission nur eine durchweg in der Sprache Luthers gehaltene Revision der Luther'schen Bibelübersetzung beabsichtigte; durch diesen Widerstreit geriethen die Arbeiten der Commission in's Stocken, um so mehr, als auch einige Mitglieder derselben starben.

Zum ganzen Buch ist endlich ein sprachlicher Anhang hinzugefügt, der den Zweck hat, die des Schweizerdialektes weniger Kundigen beim Lesen der aus den älteren Bibeln gewählten Stellen zu unterstützen und zugleich zu weiteren Forschungen anzuregen, indem der Verfasser auch darüber klagt, daß der Züricher Bibel vonseiten der deutschen Sprachforschung nicht die verdiente Aufmerksamkeit geschenkt worden sei.

Fragen wir nun, indem wir dem Herrn Verfasser für seine werthvollen Untersuchungen und die daraus gewonnene Belehrung

aufrichtig danken, noch zum Schluß, was wir in Deutschland, besonders für die bei uns gegenwärtig in Ausführung begriffene Revision der Luther'schen Bibelübersetzung aus seinem Werke lernen können, so könnte die Geschichte der Züricher Bibelübersetzung uns fast ein abschreckendes Beispiel zu bieten scheinen. Denn es hat in der That etwas tragisches, daß diese Uebersetzung, auf welche von Anfang an und fortwährend so viel Mühe und Gelehrsamkeit verwendet wurde, in der Schweiz selbst immer mehr an Boden verlor und sogar Mühe hat, sich gegen die unrevidirte Luther'sche Bibelübersetzung zu behaupten. Bei näherer Erwägung der Gründe jedoch, auf welchen diese Erscheinung beruht, wird man sich weniger an derselben stoßen und nur eine Mahnung zu möglichster Vorsicht bei dem Werke der Revision der Luther'schen Bibelübersetzung daraus entnehmen. Neben dem Umstand nämlich, daß eine in einem größeren Gebiete verbreitete Bibelübersetzung von selbst eine Anziehungskraft auf das daneben befindliche kleinere Gebiet ausüben wird, liegt ein Hauptgrund der ungünstiger gewordenen Situation der Züricher Bibel gegenüber von der Lutherbibel in den sprachlichen Verhältnissen der Schweiz zu Deutschland. Zur Reformationszeit mag es zweckmäßig, ja nothwendig gewesen sein, die Lutherbibel in schweizerisches Deutsch umzugießen; seit aber die Schweiz in die Entwicklung der deutschen Literatur hereingezogen wurde und die Kenntnis der deutschen Schriftsprache sich mehr und mehr auch unter dem Volke verbreitete, mußten die besonderen schweizerischen Sprachformen und Ausdrücke für den Gebrauch der Bibel im Gegentheil störend erscheinen, und die schweizerischen Bibelübersetzungen verloren durch ihren sofort erfolgten Anschluß an das Hochdeutsche einen großen Theil ihrer früheren Berechtigung. Sodann kann nicht geleugnet werden, daß die Züricher Uebersetzung viel zu oft und immer wieder nach anderen Grundsätzen geändert wurde, so daß sie schon um dieses fortwährenden Schwankens willen sich nicht so im Volke einbürgern konnte, wie die Lutherbibel. Endlich weicht auch die neueste Ausgabe von 1868, die mir allein vorliegt, überhaupt zu weit ab von der durch ihre ganze Ausdrucksweise eben doch maßgebenden Luther'schen Uebersetzung. Zwar begegnet man überall Stellen, in

denen der Sinn nicht nur richtiger als bei Luther, sondern auch wirklich auf gelungene Weise wiedergegeben ist (wir verweisen beispielsweise nur auf Röm. 2, 15 „indem auch ihr Gewissen solches bezeugt" statt des Luther'schen „sie bezeugt"); aber auf der andern Seite sind theils viele Abweichungen von Luther vorhanden, welche durchaus keinen Vorzug vor der entsprechenden Luther'schen Fassung haben (warum z. B. Joh. 20, 22 „Empfanget den heiligen Geist" besser sein soll als das Luther'sche „Nehmet hin den heiligen Geist", wird nicht wohl gesagt werden können), theils haben sich die Züricher durch ihr Streben nach größerer Angemessenheit an den Grundtext nicht selten zu Uebersetzungen verleiten lassen, welche abgesehen von der Frage nach der exegetischen Richtigkeit schon durch die Fassung des Ausdruckes weit hinter den Luther'schen Uebersetzungen zurückstehen. Oben wurde die schwerfällige Uebersetzung von 2 Kor. 4, 17 nach der Ausgabe von 1667 angeführt; auch die Fassung von 1868 „denn die schnell vorübergehende leichte Last unsrer Trübsal schafft uns immer überschwenglicher ein ewiges Gewicht der Herrlichkeit", kann unmöglich mit der bekannten Luther'schen Fassung concurriren. Pred. 7, 15, wo Luther übersetzt „daß der Mensch nicht wissen soll, was künftig ist", haben die Züricher: „weil der Mensch nichts finden soll nach ihm". Allein wer kann das verstehen? Es soll das wohl die Hitzig'sche Erklärung der Stelle ausdrücken; da müßte aber nothwendig gesetzt sein „nach seinem Tode", wenn irgend eine Deutlichkeit für den deutschen Leser erreicht werden soll. Fast könnte man auf den Gedanken kommen, das „ihm" in der Züricher Uebersetzung auf Gott zu beziehen, wie Luther früher die Stelle erklärt und deshalb übersetzt hat: Darum auf daß der Mensch nicht finde etwas anderes", mit der Glosse: „nichts anderes denn was Gott ihm zufügt". Doch genug an diesen Ausführungen! Mein Zweck ist nur, darauf hinzuweisen, daß die Züricher Bibelübersetzer bei allem Vorbildlichen, das ihre Arbeiten für uns haben, doch auch zugleich uns zeigen, wovor wir bei der Revision der Lutherbibel uns zu hüten haben, damit nicht über kurz oder lang in der deutschen evangelischen Kirche eine Reaction entstehe, welche die vorgenommenen Aenderungen

wieder abwirft, um im einzelnen oder im ganzen lieber zum unrevidirten Texte zurückzukehren.

K. F. Schröder.

2.

Die Massora Magna. Erster Theil: **Massoretisches Wörterbuch oder die Massora in alphabetischer Ordnung.** Von Prof. **Dr. S. Frensdorff.** Hannover und Leipzig (Cohen & Risch) 1876. X u. 20 u. 389 S. 4°. 21 Mark.

Bei vielen Völkern des Altertums [1]) zeigt sich das Streben, den Text ihrer heiligen Urkunden durch besondere Maßnahmen unversehrt zu erhalten, namentlich durch Vorschriften über das Abschreiben, durch Zählen der Zeilen, Verse, Wörter und Buchstaben u. s. w. Bei keinem Volke aber sind diese Vorsichtsmaßregeln so sehr entwickelt worden, wie bei den Juden [2]), zuerst in Bezug auf das Gesetz, dann auch hinsichtlich der anderen Theile der Bibel. Da die Juden seit der Zerstörung Jerusalems zahlreichen Beschränkungen und Unterdrückungen unterworfen waren, concentrirte

[1]) Nicht nur bei den Chinesen, Indern, Syrern, Arabern (vgl. z. B. Ewald, Abhandlungen zur orientalischen und biblischen Literatur, Bd. I, S. 57; Nöldeke, Geschichte des Qorans), sondern auch in griechischen Handschriften (vgl. z. B. Ritschl, Die alexandrinischen Bibliotheken, S. 92 bis 136; Bömel, Σ codicis Demosth. descriptio, Programm vom Jahre 1853).

[2]) Die, mit der Massora zum Bibeltexte sich nicht begnügend, eine ähnliche Arbeit auch für die bei ihnen im höchsten Ansehen stehende chaldäische Uebersetzung anfertigten, s. Luzzatto in der Wiener Zeitschrift Ozar Nehmad IV (1863), S. 156 ff.; A. Berliner, Die Massorah zum Targum Onkelos (Leipzig 1877), XXXII u. 143 S. (eine sehr fleißige Arbeit).

sich fast ihre gesamte literarische Thätigkeit um das ihnen gelassene Nationalheiligtum, die „vierundzwanzig Bücher". Alles wurde aus der Bibel, insonderheit aus dem Gesetze abgeleitet oder doch dazu in Beziehung gesetzt. So gewann natürlich der Wortlaut, der Buchstabe der heiligen Schrift eine ganz besondere Bedeutung, und erklärt sich daraus die ungemeine Sorgfalt, welche die Juden seit den ersten nachchristlichen Jahrhunderten auf die unveränderte Bewahrung auch der geringfügigsten damals durch Ueberlieferung feststehenden Eigentümlichkeiten des heiligen Codex verwendeten.

Die Massora, welche sich anfangs natürlich nur auf den Consonantentext erstreckte, wurde nach Erfindung der Punktation auch auf die Vocale und Accente ausgedehnt. Die massoretischen Notizen waren doppelter Art: erstens Mittheilungen über das Vorkommen einzelner Wörter, Wortverbindungen und Wortformen, zweitens Reihen (besonders in alphabetischer Ordnung) von Wörtern, die eine gewisse Eigenschaft gemeinsam haben, und Regeln allgemeineren Inhalts. Erstere wurden fast immer [1]) auf die Ränder von Bibelcodices geschrieben (längere Bemerkungen auf den oberen und den unteren Rand, kürzere auf die schmalen Seitenränder), letztere [2]) finden sich meist am Ende von Bibelmanuscripten.

---

[1]) Von der Sammlung solcher Bemerkungen in besonderen Büchern weiß ich nur zwei Beispiele: den codex Massoreticus, No. 19 in Tschufutkale (s. Zeitschrift für lutherische Theologie 1875, S. 615. 616) und codex de-Rossi, No. 810, welchen der Besitzer (MSS. Codices bibliothecae J. B. de-Rossi [Parmae 1803] II, p. 183) also beschreibt: „Liber masorae seu commentarius masoreticus ac criticus in Pentateuchum, membr., rabb. 4°, sec. XIV... Masorae libri seorsim exarati sunt rarissimi."

[2]) Elias Levita kannte nur ein derartiges Manuscript, s. sein Massoreth hamassoreth ed. Ginsburg (London 1867), p. 94. 138. (In der von J. S. Semler herausgegebenen deutschen Uebersetzung [Halle 1772], S. 38 der zweiten, S. 85 der dritten Vorrede.) Die von Elias benutzte Recension der Ochlah-W'ochlah-Massora galt lange für verloren: vor etwas mehr als einem Jahrzehnt wurde sie in der Halle'schen Universitätsbibliothek aufgefunden. Hupfeld hat sie im XXI. Bande der ZDMG (1867, S. 201 ff.) eingehend beschrieben. — Eine kürzere, in

Da der für Bemerkungen freie Raum bei Festhaltung einer bestimmten Zeilenzahl für den Text auf jeder Seite gleich war und die Schreiber je länger in desto höherem Grade auf ein gefälliges Aussehen der Manuscripte achteten, begann die Massora mehr und mehr zur Verzierung der Codices zu dienen: zuerst hielt man darauf, daß die sogenannte Massora magna auf jeder Seite denselben Raum einnehme (z. B. auf dem oberen Rande stets zwei, auf dem unteren stets drei Zeilen); dann schrieb man die Bemerkungen in künstlichen Figuren, als da sind Dreiecke, Kreise u. s. w. Am weitesten giengen hierin die deutschen Schreiber, welche aus den massoretischen Notizen Blumen, Thiere und allerhand Karrikaturen bildeten. Der Umfang der Massora finalis, welche schon im Codex Petersb. B 19a vom Jahre 1009 theilweise in künstlich verschlungenen Linien geschrieben ist, wurde oft durch die Zahl der noch leeren Blätter, sowie durch den größeren oder geringeren Fleiß des Schreibers beeinflußt. Daß alle diese Umstände während ihres mehr als 600jährigen Wirkens [1]) sowohl die Richtigkeit wie auch die Ordnung der massoretischen Anmerkungen wesentlich schädigen mußten, ist einleuchtend.

Das große Verdienst, die in zahlreichen Handschriften zerstreute rudis indigestaque moles gesammelt, einigermaßen geordnet und publicirt zu haben, gebürt Jakob ben Chajim ben Isaak ibn Adonijah [2]). Von den Lebensumständen dieses für die jüdische Literaturgeschichte sehr wichtigen Mannes ist nur wenig bekannt.

Paris befindliche Recension edirte und versah mit trefflichen Anmerkungen, leider noch ohne Kunde von der Halle'schen Handschrift, s. Frensdorff, Das Buch Ochlah W'ochlah (Hannover 1864). Ueber die von de Wette (Einleitung [8. Aufl.], § 121d) erwähnte Massorahandschrift (cod. Palat. in Rom; vgl. Annal. litt. Helmstad. an. 1784, p. 97) habe ich näheres noch nicht erfahren können.

1) Schon im Codex Babylonicus vom Jahre 916 (Petersb. B 3) zeigt die Massora ein Streben nach Symmetrie, schon damals enthielt die Massora manche charakteristische Fehler der späteren Handschriften und Drucke.

2) Vgl. Ch. D. Ginsburg, Jacob ben Chajim ibn Adonijah's introduction to the Rabbinic Bible, Hebrew and English; with explanatory notes, II. ed., London 1867, VIII u. 91 S.

Er war in Tunis (seiner Vaterstadt?) mit wissenschaftlichen Studien [1]) beschäftigt, als Kardinal Ximenes mit einem Heere unter Führung des Pedro Navarro in Afrika erschien, um die Anhänger des Islam gewaltsam zu bekehren. Bald nach dem Falle von Bugiah (31. Januar 1510) capitulirte auch Tunis. Mehr als sieben Jahre irrte Jakob ben Chajim heimatlos umher. Endlich kam er nach Venedig, wo Daniel Bomberg aus Antwerpen im Jahre 1516 eine hebräische Druckerei errichtet hatte. Im Verein mit diesem berühmten Drucker entfaltete er eine wahrhaft staunenswerthe Thätigkeit: der babylonische Talmud (1520—1523), der jerusalemische Talmud (1522—1523, editio princeps), die hebräische Concordanz des Isaak Nathan ben Kalonymus (1523, ed. pr.), der große Gesetz- und Ritual-Codex Mischneh Thorah oder Jad ha-chasaqah des Mose ben Maimon (1524). Sein Hauptwerk aber ist die rabbinische Bibel (1524—1525, in vier Folianten). Dieselbe enthält nach einer sehr interessanten von Ibn Adonijah selbst herrührenden Einleitung [2]) außer dem Bibeltext die chaldäischen Paraphrasen, Commentare von Raschi, Ibn Esra, David Kimchi, Mose Kimchi und Levi ben Gerson, sowie die Massora.

Von den späteren Schicksalen Jakobs wissen wir nur, daß er zum Christentum übertrat [3]) — wahrscheinlich nur wenige Jahre nach Vollendung der eben genannten großen Arbeiten, denn nur durch diese Annahme wird der Umstand erklärlich, daß sein Name

---

1) Das. S. 38: היתי שוקד על למודי בטונים המרינה.

2) Die Einleitung enthält: 1) eine Untersuchung über Keri und Kethib, Ansichten Ephodis, Kimchis, Abravanels; 2) Abweichungen des Talmuds von der Massora bei den Bibelcitaten; 3) Widerlegung der Behauptung, daß die Juden den Bibeltext gefälscht hätten; 4) Darlegung der Verdienste Jakobs um die Bearbeitung der Massora.

3) Dies lange Zeit unbekannt gebliebene oder bezweifelte Factum ergibt sich zur Evidenz aus den Worten der Venediger Mischnah-Ausgabe, 1546 Giustiniani, am Schlusse des Tractates Taharoth: ואלה הם דברי המגיה הראשון שהיה שמו לפנים בישראל יעקב בר חיים שהגיה סדר טהרות עם פירוש רבינו שמשון ז"ל, s. Luzzatto in Ozar Nechmad III, 112; Ginsburg, Introd., p. 12.

auf keinem späteren Drucke Bombergs genannt wird. Daniel Bomberg war zwar selbst Christ, er durfte es aber mit seinen Hauptkunden, den Juden, nicht verderben — und diese hätten ihm gewiß kein Buch abgekauft, in dem ein Abtrünniger als Mitarbeiter genannt gewesen wäre. Daß er im Jahre 1538 bereits gestorben war, ergibt sich aus der Art, wie Levita in seinem im genannten Jahre gedruckten Masoreth ha-mass. (S. 94 ed. Ginsb.) seiner gedenkt: אחר מהנכונים היה שמו לפנים בישראל נקרא יעקב חהי נשמחו צרורה בצרור נקוב [1]).

Bei der Anordnung der Massora verfuhr Ibn Adonijah so, daß er die Bemerkungen möglichst gleichmäßig über das ganze Alte Testament zu vertheilen suchte, alles aber, was über und unter dem Schrifttexte nicht Platz fand, in alphabetischer Reihenfolge als Massora finalis sammelte. Die vollständige Stellenangabe für ein mehrmals vorkommendes Wort sollte nur einmal abgedruckt, bei den anderen Versen nur eine Verweisung gegeben werden. Da jedoch auch eine regelmäßige genaue Verweisung bei häufigen Wörtern zu viel Raum erfordert und dem Herausgeber zu viel Zeit gekostet haben würde, ist den Wörtern, für welche ausführliche Angaben vorhanden sind, oft nur ein Zahlbuchstabe beigesetzt. Damit nun auch in solchen Fällen die bezügliche Massora magna leicht zu finden sei, nahm Jakob die Verweisungen auch in die alphabetische Schlußmassora auf. Ein Beispiel möge sein Verfahren erläutern. Die Bemerkung „וְהָעֲתִי אֵשׁ sechs Mal" steht mit Angabe der Stellen nur in der Massora magna zu Jer. 21, 14. Auf die Stelle verwiesen wird zu Jer. 49, 27. Amos 1, 14, Mass. fin. יג. Zu Jer. 17, 27. 50, 32 ist „ו" (sechs Mal), zu 43, 12 ist „ו דסמי" (sechs Mal kommt diese Verbindung vor) notirt.

Trotz des bewunderungswürdigen Fleißes, welchen Jakob ben Chajim auf die Sammlung und Ordnung der Massora verwen-

---

1) Verwandlung der bekannten (s. Zunz, Zur Geschichte und Literatur 1845, S. 351) aus 1 Sam. 25, 29 entlehnten Eulogie in ihr Gegentheil. Ganz falsch ist also in der Semlerschen Ausgabe (zweite Vorrede, S. 39) übersetzt: sit anima eius addita fasciculo celebri.

dete, konnte es doch nicht fehlen, daß seiner Arbeit manigfache Gebrechen anhafteten. Das vorliegende Material war zu umfangreich, als daß eine Menschenkraft, selbst wenn durch nichts anderes in Anspruch genommen, es hätte im Laufe weniger Jahre bewältigen können; die zur Verfügung stehenden Hülfsmittel — vorwiegend Bibelcodices mit massoretischen Anmerkungen, doch auch selbständige Massorabücher [1]) — ließen an Vollständigkeit wie an Correctheit viel zu wünschen übrig. Die schon in den Handschriften enthaltenen Unrichtigkeiten und Widersprüche sind keineswegs immer verbessert worden; neue Irrtümer kamen hinzu durch Misverständnisse des Bearbeiters und durch Druckfehler. Nichtsdestoweniger ist die von Jakob bearbeitete Massora noch heute für die Textkritik des Alten Testamentes von außerordentlichem Werthe. Der Originaldruck ist sehr selten geworden (erst nach mehrjährigen Bemühungen gelang es mir ein Exemplar zu erwerben), ebenso die späteren Venediger Drucke: II, 1547 — 1549 (Bomberg); III, 1568 (Bomberg); IV, 1617—1619 (Bragadini). Johann Buxtorf hat in seiner rabbinischen Bibel zwar nicht weniges richtig verbessert, aber auch manches misverstanden, willkürlich verändert und verballhornt; noch weniger brauchbar sind die späteren Drucke.

Zustimmung und Anerkennung von Seiten auch der christlichen Theologen verdient daher der von Herrn Professor S. Frensdorff gefaßte Plan eines getreuen Wiederabdrucks der 1524 — 1525 publicirten Massora, welcher [2]), treu nach der Reihenfolge der Bibel, doch ohne den Text der letzteren enthalten soll:

„1) die Bemerkungen der Massora nach der Folge der biblischen Bücher mit den bezüglichen Kapiteln und Versen;

2) die Schlagwörter vollständig punktirt, weil ohne dies, wie bisher, allerlei Irrungen durch unrichtiges Lesen entstehen;

---

[1]) Zu diesen gehörte, nach dem ausdrücklichen Zeugnis des Elias Levita (Massor. ha-mass., S. 138 ed. Ginsb., S. 85 ed. Semler) auch [die jetzt in Halle befindliche Recension des] Ochlah W'ochlah.

[2]) Wahrscheinlich in 5 Bänden: Pentateuch; historische Bücher; Propheten; Hagiographen; Schlußmassora.

3) die Belegstellen mit Bezeichnungen der BB., Kapitel und Verse, wo sie zu finden sind;
4) die schwerverständlichen Angaben mit Uebersetzung."

Ein bei der Benutzung der gedruckten Massora sehr störender Uebelstand ist die Unrichtigkeit, bzw. Unvollständigkeit vieler Verweisungen. Gen. 5, 24 und Jes. 19, 7 wird bezüglich der Bemerkung „ואינו zwölf Mal" auf die Massora finalis verwiesen, statt auf Hiob 27, 19; ebenso Gen. 21, 17 „כאשר fünfzehn Mal" auf Massora finalis statt auf Richt. 5, 27; ferner Gen. 25, 7 „ואלה siebzehn Mal am Versanfang im Pentateuch" auf Massora finalis statt auf Exod. 1, 1; ferner Gen. 40, 14 und Exod. 12, 48 „אתך siebzehn Mal im Pentateuch" auf Massora finalis statt auf Lev. 10, 15, u. dgl. m. Auch in der Schlußmassora sind manche unrichtige und nicht wenige unvollständige Verweisungen. In der Rubrik יד z. B. fehlt bei להודיעותני die Verweisung auf Dan. 5, 15; bei וברעת die auf Exod. 35, 31; bei לא ידעו (lies ולא) die auf Jer. 14, 18. Dazu kommt noch, daß in der Massora finalis keineswegs alle über und unter dem Bibeltexte abgedruckten Angaben berücksichtigt sind (so fehlt z. B. „תלתה stets mit ה, nur ein Mal mit א", vgl. Massora zu Dan. 2, 5. Esr. 6, 4).

Da es nun nothwendig ist, daß man alle auf denselben Gegenstand bezüglichen Angaben rasch auffinde, hat Herr Professor Frensdorff den jetzt vorliegenden Index zur Massora ausgearbeitet, welcher „zu jedem Worte und zu jeder Wortform die Bemerkungen der Massora angibt und zugleich nachweist, wo sie in der gedruckten Massora zu finden sind. Damit ferner anderseits die vielen zur Erklärung und Berichtigung der Massora erforderlichen Anmerkungen mehr concentrirt würden, so daß man sie ohne vieles Suchen leicht an bestimmter Stelle finden könne, empfahl es sich, diese Anmerkungen mit dem Wörterbuche zu verbinden und dieses als ersten Band dem eigentlichen Texte der Massora vorauszuschicken. Das so gestaltete Wörterbuch bietet außerdem den Vortheil, daß es als selbständiges, von den folgenden Bänden unabhängiges Werk zu jeder Ausgabe oder Handschrift der Massora benutzt werden kann."

Zur Herstellung eines Index zur Massora war Herr Frensdorff jedenfalls der Berufensten einer. Seit einem halben Jahrhundert den größten Theil seiner von Berufsgeschäften freien Zeit dem Studium der Massora widmend, hat er von seiner tüchtigen Kenntnis derselben schon zwei schätzenswerthe Proben gegeben: 1) Fragmente aus der Punctations- und Accentlehre der hebräischen Sprache, angeblich von R. Moses, Punctator (Hannover [Helwing] 1847), X u. L u. 30 S., auch mit dem hebräischen Titel דרכי הנקוד והנגינות; 2) das Buch Ochlah W'ochlah (Hannover 1864). Auch seine neueste Arbeit ist, trotz mancher hernach hervorzuhebenden Mängel, als ein von großem Fleiße zeugendes und recht brauchbares Nachschlagebuch zu bezeichnen. Ich bedauere sehr, daß das „Massoretische Wörterbuch" erst erschien, als meine Anmerkungen zur Ausgabe des Codex Babylonicus im Manuscript bereits fast vollendet waren. Hätte ich es früher gehabt, so wäre mir manche Woche mühsamen Nachsuchens erspart worden.

Die Einrichtung des Werkes ist folgende: In vier Abschnitten werden behandelt: 1) Zeit- und Nennwörter S. 1—208; 2) Partikeln S. 209—260; 3) Eigennamen S. 261—326; 4) allgemeine Sätze S. 327—387. Im ersten Abschnitt ist auf die etymologische Zugehörigkeit Rücksicht genommen (es steht also מקום unter קום u. s. w.). Die Sonderung der Partikeln ist nicht mit voller Consequenz durchgeführt: חֲלִלָה 64[b] und 239[a], נכח 121[a], und 255[b], כפעם 155[b] und 260[a], לקראתך 170[b] und 253[a], ובקרבו 171[a] und 260[a] stehen im ersten und im zweiten Abschnitt; סביב 129, מקרב 171[a] (143[b]), בתוך 206 sind im ersten, בקרבי 260[a], בתוכה, בתוככם 260[b], sowie לפני, מפני im zweiten.

Die Abtheilung „Eigennamen" ist auch nach der unlängst erfolgten Publicirung der Brecherschen Concordanz (Frankfurt a. M.) sehr dankenswerth, da letztgenanntes Werk an vielen Mängeln leidet (z. B. die Stellen, an welchen ein Name mit einer Präposition zusammengesetzt ist, nicht von den andern Stellen sondert).

Die „allgemeinen Zusammenstellungen" (כללים, 327—387) sind in zehn Rubriken getheilt: a) Alphabete, d. h. alphabetisch geordnete Verzeichnisse von ein bis höchstens vier Mal vorkommenden Wörtern, welche eine gewisse Eigentümlichkeit gemeinsam

haben, z. B. alle die auf Mem endigen; b) Bemerkungen der Massora zu dem vierbuchstabigen Namen Gottes, zuerst יהוה allein mit Präfixen, dann in seinen Verbindungen und zwar so, daß zuerst die angeführt werden, in welchen יהוה vorangeht (z. B. יהוה שמו), darauf die, in denen es die zweite (z. B. אמר יהוה להם), dritte u. s. f. Stelle einnimmt; c) וגין d. i. Verzeichnisse von zwei bis höchstens vier Mal vorkommenden Wörtern mit einer gemeinsamen Eigenschaft; d) טעם d. i. die Wörter, über deren Accentuation die Massora etwas bemerkt; e) יחידאין d. i. Wörter, die nur ein Mal in einer bestimmten Form (Verbindung) vorkommen (z. B. 16 WW., die nur ein Mal mit האדץ verbunden werden); f) מלין, Wörter, von denen eine gewisse Eigentümlichkeit angegeben wird; g) סבירין, Wörter, bei denen man eine andere Form erwarten möchte (z. B. vier Mal steht בם „in ihnen", wo man בה „in ihr" erwarten sollte); h) פסוקים (z. B. Verse, in denen jedes Wort mit Mem endet); i) שטה Reihen; k) die Buchstaben und ihre Vocale.

Diese Eintheilung geht nach des Referenten Meinung etwas zu weit, da man leicht in Zweifel sein kann, unter welcher Rubrik eine massoretische Notiz zu suchen sei. Wer sich z. B. nur erinnert, daß eine Angabe die Wörter aufzählt, welche nur ein Mal (außer bei Athnach und Silluk) Kamez haben, wird dieselbe in Frensdorffs Buch unter שטה, מלין u. s. w. vergeblich suchen, bis er auf den Gedanken kommt, die Bemerkung sei vielleicht in alphabetischer Form geschrieben, und dann S. 330[b] die gewünschte Auskunft erhält. In der gedruckten Massora finalis braucht man nur unter קמ (Kamez) nachzusehen. Herr Professor Frensdorff hätte also entweder mehrere Rubriken vereinigen oder seinem Buche noch einen Realindex beigeben müssen. Als besonders hinderlich erweist sich seine complicirte Eintheilung, wenn man handschriftliche Massoraangaben mit den gedruckten vergleichen will: denn jene bringen (wie z. B. im Codex Babylonicus) nicht selten Alphabete, wo der Druck einfache Reihen hat, und umgekehrt, oder haben bei ihren Angaben andere Titelwörter (שטה z. B. wechselt mit מלין).

„Findet sich die vollständige mit Anführung der Belege ver-

sehene Angabe an mehreren Stellen, so werden außer der ersten die folgenden durch ein Sternchen (*) bezeichnet, so daß man die ausführlichen Angaben von denen, wo nur auf schon dagewesene oder folgende Stellen hingewiesen wird, leicht unterscheiden kann." Wer z. B. zu wissen wünscht, wo die Massora über das Vorkommen des Wortes יְמַלֵּט berichtet, ersieht aus S. 111[b]:

Am. 2, 15. Job 20, 20. 22*, 30. Koh. 8, 8. Mf. מל 23 — יְמַלֵּט ח'

daß die vollständige Angabe der acht (ח) Stellen sich in der Massora magna zu Am. und Job 22 findet, die Noten zu Job 20, Koh. 8 aber und die Massora finalis nur Verweisungen enthalten.

Unserer Ansicht nach hätte Herr Frensdorff auch der ersten vollständigen Angabe ein Sternchen beisetzen müssen; denn dieselbe ist jetzt, wenn sie nicht zugleich überhaupt die erste Stelle, durch nichts kenntlich. Ein Beispiel: zu „בָּאָה hat elf Mal den Ton auf der letzten Silbe" wird S. 28[a] notirt: „Gen. 29, 6. Jer. 10, 22. 47, 5. Mf. בא 4." Die ausführliche Angabe steht nur in der Mf., die anderen Stellen geben nur Verweisungen (Gen. wird auf Mf., Jer. 10 und 47 irrig auf Sachar. 14 verwiesen). Da dieser Mangel beim Gebrauch des Buches sehr störend ist, glaubt Referent durch Mittheilung der von ihm bemerkten Beispiele allen denen, welche sich mit der Massora bereits beschäftigen oder noch beschäftigen werden, einen Dienst zu erweisen. S. 5[b] „ארני 134 Mal" vollständig nur Mf. — S. 25[b] על הארץ, אל vollständig nur Mf., zu Ez. 14 nur für das Buch Ez.; Deut. 12 und 23 nur Verweisungen. — 53[a] והיו nur 1 Sam. 18 vollständig; וַיְהִי nicht zu Exod. 7, 20, sondern zu 26, 24. — 55[a] אל הר nur zu Jes. 56, 7 (Jos. 57, 7 ist doppelter Druckfehler). — 72[a] חשך nur Job 18, 6. — 77[a] ונדעה nicht zu Gen. 19. — 88[b] יָצְאוּ nur zu Jer. 17. — 110[b] למינהו nur zu Lev. 11. — 113[b] מעט vollständig nur zu 2 Sam. 12 und Hag. 1. — 128[b] ונתן, נתן nur zu 2 Chron. 34. — 138[a] על העיר nur zu Jer. 32. — 139[a] ויעל nicht zu Exod. 10. — 139[b] מעלה Deut. 14 auf Mf. verwiesen; 1 Sam. 7 und Mf. chaldäische, Jer. 50 und Nah. 3 chaldäische und hebräische Stellenangabe. — 190[a] „וישב 25 Mal" nicht zu Gen. 40. — 211[a] „Sechszehn Verse mit אין

אין", vollständig nur zu Jes. 40 und Jer. 8. — 211b ואיננו nur zu Job 27. — 214b אליהם nur Mf. — 215b האל nur zu Gen. 26; ואלה nur zu Exod. 1. — 219a ואני אני nur zu Jer. 23. — 220a nicht zu Deut. 10. — 220b באשר nur zu Richt. 5. — 224b ואת מי nicht zu 1 Sam. 12. — 225a אִתְּךָ nur zu Lev. 10. — 226a אוֹתְךָ nur Mf.; אוֹתְךָ „sechzehn Mal plene" nur Mf. — 248a להן nicht zu Gen. und Exod. — 260a כפעם nicht zu Richt. 20. — 334a בדבר יהוה nur zu Jer. 8. — 337a על יהוה nur zu Ps. 2 und 2 Chron. 13. — 340b „fünf Paare", nicht zu Deut. 7, sondern zu Prov. 19, wo aber sechs Paare (was Herr Frensdorff nicht erwähnt). — 369b „25 Wörter" nur in Mf. — 374b „acht am Versanfange" nicht zu Lev. 7. — 381b „25 Verse" nur Mf.

Auch abgesehen von der ersten Stelle, sind nicht alle vollständigen Angaben durch ein Sternchen kenntlich gemacht. S. 47a דברי auch zu 1 Kön. 6. — 76a ידעתם auch zu Jer. 33 und Mf. — 76b ולא יָדָעוּ auch Mf.; הידוע auch Jer. 13. — 77a יֵדע auch zu Koh. 9; תדעון auch Job 19; יֵדעוּ auch 2 Chron. 6; יֵדעון auch 1 Kön. 8 und Prov. 10. — 77b להודעותני auch Dan. 5, 15. — 79a ויהי בימי auch Jer. 1. — 91a יְראוּ auch Ps. 34. — 95a ותשב auch 2 Sam. 13. — 128a ונתון auch Jer. 37. — 214a אל אשר auch zu Num. 33 und Ez. 1. — 216b לאלה auch 1 Kön. 22. — 219b אנכי יושב auch 1 Chron. 17. — 220b ועל אשר auch Hag. 1. — 221a ובאשר auch Jes. 66, 4. — 255, Anm. 3, Zeile 3 v. u. fehlt die Notiz, daß die gedruckte Massora zu Richt. 11, 34 fünf Sebirin aufzählt und Jos. 1, 7 wegläßt. In der Massora zu Jos. 1, 7 (sechs Sebirin) wird auf Lev. 6 verwiesen. — 269a אררט auch 2 Kön. 19. — 292a יעקוב auch Jer. 30.

Die Zahl der von Herrn Frensdorff ganz übersehenen massoretischen Bemerkungen scheint nicht erheblich zu sein. Referent hat nur Folgendes notirt: S. 170b לקראתך ist hinzuzufügen „2 Kön.* 5, 26". — 171b ובקרבו lies „Jos.* 9, 16. Jer.* 9, 7..." — 77a ואדע fehlt „Mf. יד 41". — 77b להודותני fehlt „Mf. יד 47". — 155b כפעם. Diese Angabe auch zu Richt. 20, 30, wo auf Mf. verwiesen wird. — 253a, Zeile 12 fehlt außer der Verweisung auf Mf. noch „Num.* 20, 18".

Die Titel der massoretischen Angaben sind mehrfach nicht genau angeführt, so daß man den Inhalt der letzteren nicht klar erkennt. S. 29[a] schreibt Herr Frensdorff einfach „בוא sieben Mal plene. Gen. 32, 8. Lev. 14, 8. 16*, 28. Num.* 8, 24. Mf. בא 66." Es mußte heißen „sieben Mal plene im Pentateuch". Gen. 32 und Lev. 14 wird nur auf Lev. 16 verwiesen. Lev. 16 zählt die sieben Stellen aus dem Gesetze auf, Mf. die aus den andern biblischen Büchern; die Massora zu Num. 8 umfaßt das ganze Alte Testament. — 172[b] „raô viermal, zwei mit Vav, zwei mit He am Schlusse". Zu Gen. 26 ist nach der ausführlichen Angabe hinzugefügt: „und ein Mal וראה Koh. 9, 11". — 77[a] „יֵדַע neunzehnmal". Zu Psalm 92 und zu Koh. 9 werden auch die Formen mit Pathach in der zweiten Silbe aufgezählt. יֵדַע und יֵדֵע kommen zusammen neunzehn Mal vor.

Sehr dankenswerth sind die zur Erläuterung und Berichtigung der massoretischen Angaben hinzugefügten Anmerkungen. Herr Professor Frensdorff benutzte bei denselben außer den Schriften der hebräischen Nationalgrammatiker die der Fachmänner [1]) Meïr ha-Levi ben Todros (13. Jahrhundert, מסורת סייג לתורה, Florenz 1750), Elias Levita, Menachem ben Jehuda di Lonsano (אור תורה in שתי ידות, Venedig 1618), Eliah ben Asriel Wilna (מכתב מאליהו, Hamburg 1738 zusammen mit Ôr thorah gedruckt), Salomo Norzi (מנחת שי in der Mantuaner Bibel 1742—1744), Joseph ben David Eschwege (מבין חידות, Amsterdam 1765), Anschel Worms (סייג לתורה, Frankfurt a. M. 1766), Salomo Dubno (תקון סופרים in der Mendelsohn'schen Pentateuchausgabe Nethiboth ha-schalom, Berlin 1783). Ganz besondere Förderung aber gewährten die Arbeiten des größten Massorakenners im 19. Jahrhundert, Wolf Heidenheim, und zwar standen Herrn Frensdorff nicht nur dessen gedruckte Werke zu Gebote, sondern er war in der glücklichen Lage auch die handschriftlichen Bemerkungen dieses verdienten Mannes zu Buxtorfs Concordanz und zur Massora, sowie sein unvollendet gebliebenes Onomasticon zu be-

[1]) Referent hat bei jedem Autor in Klammern die editio princeps der gemeinten Schrift angegeben.

nutzen und so viele verderbte Massoraangaben zweifellos zu emendiren. Endlich konnte Herr Frensdorff manche Handschriften benutzen: „Mpt. Hamb." ist ein Bibelcodex der Hamburger Stadtbibliothek, Kennicott 612, s. Ochlah W'ochlah, ed. Frensdorff, S. XIV; mit „Mpt. Hal." ist wol die Halle'sche Recension des Ochlah W'ochlah gemeint.

Die von Heidenheim und Frensdorff aufgestellten Verbesserungen der Massora werden mehrfach durch den Codex Babylonicus bestätigt. S. 77ª וָאדע „dreimal". Auch in Codex Babylonicus fehlt der falsche Zusatz „mit Saqeph". — 90, Anm. 3. 4. Daß Jes. 6, 5 יושב mit Vav zu schreiben sei, ergibt sich auch aus Codex Petersburg B. 19ª und Codex Babylonicus (s. meine Anm. zu Jes. 10, 24). — 153, Anm. 1. In Codex Babylonicus zu Jer. 34, 3 steht Job 3, 1 [so lies statt 2, 14]. — 190, Anm. 3. Der fehlende [25.] Vers 2 Chr. 34, 16 steht auch in Codex Babylonicus zu Ez. 44, 1. — 226, Anm. 1. Codex Babylonicus zu Ez. 3, 27 läßt, wie das von Heidenheim angeführte Manuscript Ez. 38, 17 weg, fügt 2, 4 hinzu. — 252, Anm. 3. Codex Babylonicus zu Mich. 2, 11 hat wie Mpt. Hal. — 253, Anm. 3. Mit Heidenheims Mpt. stimmt Codex Babylonicus zu Jer. 11, 15 (s. meine Anm. daselbst) im wesentlichen überein. — 294, Anm. 3. Vgl. zu Codex Babylonicus Jer. 27, 1. — 332, Anm. 7. Codex Babylonicus zu Am. 5, 8 hat richtig ד׳ = 4. — 340, Anm. 5. Vgl. Codex Babylonicus zu Jer. 1, 18 u. meine Anm. daselbst. — 374, Anm. 5. Die fehlende Stelle (Ex. 26, 13) steht auch in Codex Babylonicus zu Ez. 48, 22.

Bei weitem nicht alle falschen Angaben sind von Herrn Frensdorff berichtigt oder auch nur erwähnt worden. S. 21ª תאמרון. In Massora magna zu Gen. 32, 5 und 2 Kön. 18 ist statt דד״ה = Chronik zu lesen דישע׳ = Jes. (siehe zu Codex Babylonicus Jes. 37, 6). — 105ª נלחם. Ueber die Massora zu Richt. 9 vgl. zu Codex Babylonicus Jes. 30, 32. — 212, Anm. 7. Auch die Angaben der Bomberg'schen Bibel über die Verbalformen, welche nur ein Mal ואל, sonst אל vor sich haben, sind nicht richtig; denn 1) kommen אל תדמינה und אל תשתו nicht vor, 2) fehlen ואל תעובני Psalm 27, 9 (אל ת׳ Ps. 38, 22 u. s. f.) und ואל תשתי

Richt. 13, 4 (אל ח V. 7), vgl. Codex Babylonicus zu Jer. 14, 17. — 254, Anm. 4. Nicht 14 Wörter sind ein Mal mit ומן verbunden, sondern 16, nämlich außer ומן אויבי ומן הנשים noch Esr. 10, 11, vgl. Codex Babylonicus zu Jer. 44, 18. — 259b. „עהה 25 Mal am Versanfange". Die gedruckte Massora zu 2Chr. 6 gibt statt 2Chr. 30, 8 irrig Ps. 95, 8; richtig Codex Babylonicus zu Ezech. 26, 18. — 330a, Z. 7. Zwei Fehler in dieser Angabe hat Referent zu Codex Babylonicus Jes. 28, 6 corrigirt. — 330, Anm. 2, s. z. Codex Babylonicus Jes. 57, 6. — 377, Anm. 1. Die beiden Stellen חרשי sind zu streichen, da jedes Wort nur einmal in dieser Eigentümlichkeit vorkommen soll. Auch die Angabe (13) in Codex Babylonicus Jer. 20, 6 ist unvollständig, da ובין Gen. 14, 8 und ומגרל Neh. 12, 39 fehlen. Die richtige Zahl möchte „15" sein, denn 8+15+9=32. — 382a, Z. 5. Vgl. z. B. Jes. 52, 11.

Nicht wenige in der gedruckten Massora vorhandene Widersprüche werden sich durch die Vermischung orientalischer und occidentalischer Angaben erklären lassen. S. 47, Anm. 1. Zu המרברה bemerkt die Mp. bald „12", bald „13"; die Mm. zählt nur 12. Die Lösung dieser Schwierigkeit bietet die Massora des sehr alten Pergamentcodex Tschufutkale Nr. 1 zu Ez. 29, 5: „המרברה kommt bei den Madinchaë 13 Mal vor: Ex. 4, 27. Lev. 16, 10. 21. Num. 21, 23. 33, 8. Deut. 1, 40. 2, 1. Richt. 20, 42. 45. 47. 1Sam. 13, 18. 26, 3. Ez. 29, 5." Codex Petersburg B 19a und Codex mass. Tschuf. 7 sagen ausdrücklich, daß Richt. 20, 42 die Maarbaë המרבר, die Madinchaë המרברה lesen (wonach das gedruckte Variantenverzeichnis zu berichtigen ist). — S. 251, Anm. 7. Bei הלוא lautet im Pentateuch die Mp. meist „12 Mal mit Vav", mehrfach aber auch „13 Mal mit Vav". Jenes ist die occidentalische Lesart; die Orientalen haben auch Deut. 32, 34 הלוא (nach Cod. Peters. F 132 z. St., Cod. Tschuf. 30 zu Gen. 42, 22 und Cod. Tschuf. 81 zu Gen. 31, 15). — Ein drittes Beispiel hat Heidenheim erkannt (S. 90, Anm. 4), ein viertes Herr Frensdorff selbst (S. 32, Anm. 5).

Die von Buxtorf in seiner Rabbinischen Bibel vorgenommenen Veränderungen der Massora sind von Herrn Frensdorff, soweit

Referent bemerkt hat, sorgfältig angegeben (doch der S. 330, Anm. 2 gerügte Fehler הב הב steht schon in der Ausgabe des Jakob ben Chajim): somit ist das hier angezeigte Werk auch für den Besitzer der Buxtorf'schen Bibel verwendbar.

Dem mit der Massora noch nicht Vertrauten wird der 20 besonders paginirte Seiten umfassende Abschnitt „Eigentümliche Ausdrücke und Abkürzungen, deren sich die Massora bedient" sehr willkommen sein. Hauptquelle für Herrn Frensdorff war hier wohl die Einleitung zu Mebin chidoth, dem bereits oben erwähnten vorzüglichen Commentar zur Pentateuchmassora. Zu S. 2 konnte bemerkt werden, daß schon Elias Levita, Massoreth ha-mass. S. 261 (Ginsb.) den Ursprung des Wortes אשלמתא nicht mehr kennt. Eine neue Deutung von D. Oppenheim s. in Geigers jüdischer Zeitschrift XI, 85. — S. 4. Zu רמיין vgl. Massoreth ha-mass. S. 211. 213; zu וראי daselbst S. 233; zu מרדף (welches nicht bloß „aufeinanderfolgend" bedeutet) daselbst S. 218; zu סביר daselbst S. 225—227. — Die Bemerkungen über die Codices הללי (S. 4) und סיני (S. 9) sind ungenügend. Warum fehlen ירושלמי und יריחו? — S. 7 wird zu מחורתא nur bemerkt „Bezeichnung eines bestimmten Bibelmanuscriptes". מ kann jedes Sammelwerk heißen, welches eine bestimmte Ordnung befolgt. Der Name des alten schon von Ben Naphtali als Autorität angeführten Mustercodex, an welchen Herr Frensdorff (dem Verfasser des Meb. chid. folgend) gedacht hat, ist Machasora rubba. — S. 10b. Das Wort פרינמא wird zwar in Meb. chid. und in Mass. ha-mass. angeführt, ist aber in der Massora vom Referenten vergeblich gesucht worden. — S. 12. חמניא אפי heißt „acht Arten", nicht „acht Alphabete".

Die Ausstattung des Buches ist trefflich. Bei haushälterischerer Druckeinrichtung hätte, auch ohne Anwendung anderer Typen viel Raum gespart und der Preis niedriger gestellt werden können. Außer den S. 388. 389 aufgezählten Druckfehlern verdienen folgende hier erwähnt zu werden: S. 45a, Z. 8 lies „גמ 12" statt „גמ 2". — 46b, Z. 11 nach 31, 29 add.: „Exod." — 77b, Z. 7 lies „יד 60" statt „יד 66". — 88b, Z. 13 lies „21, 24" statt „21, 19". — 91b, Z. 12 lies „2 S. 22" statt „2 S. 21". —

116[a], Z. 5 lies „31, 22" statt „31, 32". — 168[b], Z. 7 v. u. lies Ezech. „7, 12". — 189, Anm. 6, Z. 3 lies „35, 10". — 201[b], Z. 3 lies „23, 18". — 211[a], Z. 5 v. u. „25, 28". — 293, Anm. 1 lies „וירושלים". — 294[a] steht neun Mal ירמיה. — 381[a], Anm. 1 lies „Dan. 3, 15" statt „Est. 3, 12". — 75[a], letzte Zeile ist „Dan.* 5, 15" zu streichen. — 321[b], Z. 3. Ueber שלחיאל steht zu Hag. 1, 12 nur eine Mp., keine ausführliche Angabe.

Alle vorstehend gemachten Ausstellungen, denen sich noch andere hinzufügen ließen, halten den Referenten nicht ab, das massoretische Wörterbuch des Herrn Prof. Frensdorff nochmals ausdrücklich für ein mit selbstlosem Fleiße ausgearbeitetes und sehr nützliches Nachschlagebuch zu erklären. Möge es dem schon betagten Herrn Verfasser vergönnt sein, die Arbeit seines Lebens zum Abschluß zu bringen, ihm zur Ehre und der Wissenschaft zum Nutzen!

Zum Schlusse sei es gestattet, den Nutzen der Massora für die Textkritik des Alten Testaments durch einige Beispiele zu beweisen.

Gen. 11, 29 Hooght שָׂרַי. Die richtige Lesart ist שָׂרָי s. Ochlah W'ochlah Abschn. 21, Cod. Bab. zu Jer. 22, 14. Joel 4, 4. Sachar. 7, 13.

Gen. 18, 6 Hooght עגות; richtig ohne Dagesch, s. Massora zu Ex. 12, 39, Norzi zu Gen. 18. Auch Cod. Pet. B 19[a] hat kein Dagesch. Ebenso ist סגים ,סיגים u. s. w. ohne Dagesch zu schreiben, s. Bär zu Jes. 1, 22 und Mp. in Cod. B 19[b].

Jes. 10, 16. Daß יהוה, nicht אדני [Hooght] zu lesen, ergibt sich aus Mf. אד (wo Jes. 10, 16 nicht unter den 134 Stellen, an welchen Adonai gelesen und geschrieben wird) und aus Mm. zu Jes. 3, 1, wo 10, 16 unter den fünf האדון יהוה צבאות. Jes. 38, 14 ist Hooghts יהוה in אדני zu corrigiren.

Jes. 30, 14 כחוח [Hooght כחוח], s. Mf. כ 5, Ochlah W'ochlah Abschn. 1, Cod. Bab. Mp. z. St.

Jes. 39, 1 מרדך darf kein otiirendes Aleph nach Resch haben, denn es gehört nicht zu den 48 Ausnahmen, welche Ochlah W'ochlah Abschnitt 103 aufzählt. Auf Grund derselben Massora ist das Schwa unter Kaph in ותרפאנני Job 19, 2 zu streichen.

Jeſ. 42, 18 והעורים, He mit Pathach (Hooght Kameẓ) ebenſo Hiob 29, 15 לעור Lamed mit Pathach; nach der witzig formulirten Regel קמצין עבריא פתחין סמייא.

Jeſ. 60, 5 תִּרְאִי mit einfachem Schwa, alſo von ראה. Vgl. Mſ. א 20, Ochlah W'ochlah Abſchnitt 56.

Jeſ. 63, 11 רֹעֵי mit Jod, denn dieſe Stelle gehört nicht zu den vier רֹעֶה, Massora magna zu Pſalm 80, 2.

An allen dieſen Stellen hat der Petersburger Codex vom Jahre 1009 (B 19[a]) die von der Maſſora geforderte Lesart.

Berlin, Januar 1877. Hermann L. Strack.

Miscellen.

1.

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion

für das Jahr 1877.

Die Directoren haben in ihrer Herbstversammlung am 10. September 1877 und folgenden Tagen zehn vor dem 15. December 1876 eingegangene Abhandlungen ihrem Urtheil unterzogen, deren neun zur Lösung dienten der Preisaufgabe:

„In welchem Verhältnis zur Religion und Sittlichkeit stehen die neueren Theorien Darwins und anderer mit Hinsicht auf die Abstammung des Menschen?"

Eine dieser Abhandlungen von einem deutschen Verfasser, gezeichnet mit dem Spruche: „Absit ut ideo credamus, ne rationem" etc., ist zur Mitbewerbung um den Preis nicht zugelassen worden. Nach dem einstimmigen Urtheil der Directoren war die Schrift äußerst schwer zu lesen; die meisten von ihnen erklärten sogar, daß sie dieselbe nicht oder nur mit Mühe hätten entziffern können und folglich außer Stande waren, über den Inhalt der Arbeit ein auf guten Gründen ruhendes Urtheil zu äußern. War die Preiszutheilung schon dadurch unmöglich, so schien außerdem von ihr keine Rede sein zu können nach dem Eindrucke, welchen die Arbeit auf diejenigen gemacht hatte, denen eine zusammenhängende Lesung am besten gelungen war. Bei weitem die größte Hälfte enthielt näm-

lich eine Beurtheilung des Darwinismus aus dem Gesichtspunkte des Naturstudiums, welche offenbar von vieler Kenntnis zeugte. Aber zur gehörigen Würdigung dieses Urtheiles mußten die Directoren sich für unbefugt erklären, wie sie denn durch die Preisaufgabe dasselbe nicht hervorgelockt hatten. Unabhängig von dieser Kritik wurde im zweiten Theil der Abhandlung die Frage behandelt, ob Religion und Sittlichkeit sich mit dem Darwinismus selbst und den damit verbundenen naturphilosophischen Theorien vereinigen ließen? Die Ansichten und Betrachtungen des Verfassers darüber waren nicht glücklich geordnet, aber jedenfalls lesenswerth und, wenn sie auch bisweilen Bedenken erregten, oft sehr richtig und treffend. Jedoch gaben diejenigen, welche das günstigste Urtheil darüber äußerten, ohne weiteres zu, daß das Bedenken gegen den ersten Theil der Abhandlung dadurch nicht aufgehoben und jedenfalls die Schwierigkeit nicht aus dem Wege geräumt wurde, welche oben, den Bedingungen des Preiskampfes gemäß, der undeutlichen Schrift entnommen wurde.

In Betreff der acht übrigen Arbeiten führten die Berathschlagungen zu den folgenden Resultaten.

Eine französische Abhandlung mit dem Spruche: „Le matérialisme est un système a priori", wurde, als ein unbedeutender Aufsatz ohne irgend einen wissenschaftlichen Werth, gleich beiseite gelegt. Die Form, namentlich die Zertheilung in sehr kleine Kapitel und die Hinzufügung breiter Noten zu einem kurzen Texte, war äußerst mangelhaft. Von den drei Theilen konnte im Grunde nur der zweite für eine Antwort auf die gestellte Frage angesehen werden, da der erste naturhistorische Einwürfe gegen den Darwinismus enthielt und der dritte, der Vertheidigung der Einheit des menschlichen Geschlechtes gewidmet, nicht die Frage selbst betraf. Aber die kleine Seitenzahl dieses zweiten Theiles enthielt nur eine Misbilligung der von Darwin angegebenen Gesetze auf Grund eines willkürlich vorangestellten „monisme relatif ou théiste", welcher daher durchaus kein Werth zuerkannt werden konnte, und welche außerdem oft auf Misverständnis beruhte.

Ebenso ungünstig war das Urtheil über eine zweite französische Abhandlung, gezeichnet mit den Worten Newtons: „Deus sine

dominio, providentia" etc. Da die drei ersten Kapitel (Exposition et critique du système de Darwin, principalement au point de vue de la Providence; Exposition et critique du système de Vogt; Les théories de Darwin et de Vogt etc. devant les savants) sich großentheils auf einem anderen Gebiete bewegten, als in der Preisaufgabe deutlich genug vorgezeichnet und festgesetzt war, und überdies, wenn sie gleich einzelne richtige Bemerkungen enthielten, keine unparteiische Auseinandersetzung und Würdigung des Darwinismus lieferten, so mußte das Los der Abhandlung abhängig gemacht werden von dem Resultat, zu welchem die Prüfung des vierten Kapitels (Les théories de Darwin, de Vogt etc. et la morale et la religion) führen würde. Aber da ergab sich gleich, daß der Verfasser sich beschränkt hatte auf die — eigentlich ganz überflüßige — Beweisführung der Unvereinbarkeit der Descendenzlehre mit der mosaischen Schöpfungsgeschichte und mit der kirchlichen Lehre von der Schöpfung, Vorsehung, Erbsünde, Fleischwerdung und Erlösung. Glaubte der Verfasser auf seinem dogmatischen Standpunkte verpflichtet zu sein, diesen Maßstab anzuwenden, so erwies er sich gerade hiedurch nicht im Stande, dem Zweck der Gesellschaft beim Stellen ihrer Preisaufgabe zu entsprechen.

Von ganz entgegengesetzter Richtung war eine dritte, niederländische Abhandlung, mit dem Motto: „Natura non facit saltum". Der Verfasser zeigte sich als einen warmen Verteidiger des Darwinismus, von dem er im zweiten Kapitel des ersten Theiles kein unverdienstliches Schema lieferte. Weniger befriedigte, wegen des Mangels an Objectivität und Unparteilichkeit, die Beschreibung „der Schöpfungshypothese" im ersten Kapitel des nämlichen Theiles. Besonders aber trugen die Directoren Bedenken gegen den zweiten Theil der Abhandlung, welche das Verhältnis zwischen Religion und Sittlichkeit und dem Darwinismus darlegen mußte. Er zeugte, ihres Erachtens, von Mangel an Nachdenken und philosophischem Sinn. Fanden sie schon wenig Logik in den Ueberschriften der Theile und Unterabtheilungen der Abhandlung, wie auch in mancher Argumentation in Bezug auf Einzelheiten, so erschien ihnen das Urtheil des Verfassers im ganzen über das oben genannte Verhältnis mehr

als ein psychologisches Räthsel denn als eine befriedigende Lösung des Problems. Der Dualismus von Glauben und Wissen wurde vom Verfasser nicht gehörig erklärt, viel weniger gerechtfertigt. Es zeigte sich nicht, wie seine Auffassung der Methode und der Ergebnisse der wissenschaftlichen Naturforschung sich möglicherweise vereinigen ließ mit derjenigen Ansicht der Natur im ganzen und des Menschen insbesondere, welche er als die seinige vortrug. Dem zu Folge konnte seinen Ideen über den Werth des Darwinismus für das religiöse und sittliche Leben auch nur wenig Gewicht zuerkannt werden, indem darin überdies Einseitigkeit und Uebertreibung bemerkt wurden. Von Krönung konnte daher keine Rede sein.

Auch der vierten, einer französischen Abhandlung, gezeichnet mit den Worten: „Les choses nouvelles“ etc., konnte der Preis nicht zu Theil werden. Der Verfasser war unstreitig ein geschickter und tüchtiger Mann, in der Materie zu Hause, erfüllt mit warmer Theilnahme an Religion und Sittlichkeit und überdies ein geübter Schriftsteller. Seine Schrift war aber in hohem Maße unbefriedigend. Er war überzeugt, daß der Darwinismus im Grunde materialistisch sei und daher am Ende zur Vernichtung der Religion und wahren Sittlichkeit führen müsse. Diesen Erfolg bedauerte er nicht nur, sondern derselbe diente ihm auch zum entscheidenden Beweis für die Unwahrheit einer Theorie, welche solche verderbliche Folgen nach sich ziehe. Er ließ denn auch die Hoffnung nicht fahren, daß die drohende Gefahr abgewandt werden und eine Aussöhnung der Naturwissenschaft mit den Forderungen des Gemüths und des Lebens zu Stande kommen würde. Aber er unterließ, zu zeigen, wie dies würde geschehen können, und schien sogar, durch seine Darstellung und Beurtheilung des „Darwinisme mitigé“ im 2. und 3. Paragraph, den Weg zur erwünschten Aussöhnung abgeschnitten zu haben. Dem zu Folge machte die Abhandlung einen ganz andern Eindruck, als vom Verfasser beabsichtigt war, und mußte sie für untauglich gehalten werden zum Zweck, welchen die Gesellschaft sich vorgesetzt hatte.

Eine fünfte, deutsche Abhandlung, mit dem Spruche: „Es sind mancherlei Kräfte“ u. s. w. (1 Cor. 12, 6), konnte ebenso

wenig den Preis davontragen. Zwar bewunderten die Directoren den Scharfsinn und das Talent des Verfassers und schien ihnen manche Unterabtheilung seiner Arbeit dem Inhalt und der Form nach sehr verdienstlich zu sein. Aber, abgesehen davon, daß auch die besten Stücke durch Ueberladung und bisweilen auch durch falschen Witz verunstaltet wurden, waren sie der Meinung, daß der Verfasser den Anforderungen der Preisaufgabe keine Genüge geleistet habe. Es fehlte in der ausführlichen Abhandlung eine vollständige und deutliche Charakterisirung der neueren Theorien betreffend die Abstammung des Menschen. Sie enthielt mehr Auslassungen, Ergüsse und Abschweifungen nach Anleitung der Schriften Darwins und einzelner Darwinisten — welche mit Unrecht dem Meister vielmehr entgegengestellt als von ihm unterschieden wurden — als eine ruhige und unparteiische Würdigung ihrer Ideen aus dem Gesichtspunkte der Religion und Sittlichkeit. Besonders richtete der Verfasser seine Angriffe gegen den materialistischen Monismus, dem er zuweilen empfindliche Schläge versetzte. Aber eine vorsätzliche Widerlegung dieser Meinung war von der Gesellschaft nicht verlangt. Ungeachtet einer aufrichtigen Werthachtung sowol der Tendenz als auch der vielen Vorzüge dieser Abhandlung, mußten die Directoren ihr den Preis verweigern.

Die deutsche Abhandlung, gezeichnet mit den Worten: „Bewahre mich vor meinen Freunden" u. s. w., zeichnete sich vor der vorhergehenden aus durch Bündigkeit und ruhige Beweisführung. Der Abriß des Darwinismus, im ersten Kapitel, war deutlich, ließ aber, was die Vollständigkeit betrifft, zu wünschen übrig; die Nachweisung der auseinanderlaufenden Urtheile über das Verhältnis des Darwinismus zur Religion und Sittlichkeit im zweiten Kapitel, war sehr lehrreich, aber schon von anderen, deren Schriften dem Verfasser zu Diensten standen, umständlicher gegeben; die Behandlung des eigentlichen Gegenstandes der Preisfrage, im dritten und vierten Kapitel, fand bei den Directoren im allgemeinen Beifall und Zustimmung, schien ihnen jedoch hie und da nicht frei von Oberflächlichkeit und im ganzen nicht so vorzüglich, daß sie als besonders hervorragend anerkannt werden konnte. Diese Mittheilung des über die einzelnen Theile der Abhandlung gefällten

Urtheiles stellt zugleich in's Licht, warum das Ganze, ungeachtet seiner nicht gering zu schätzenden guten Eigenschaften, den ausgesetzten Ehrenpreis nicht davontragen konnte.

Auch dem niederländischen Verfasser der Abhandlung, gezeichnet mit einem Citat aus R. Steck: „Nur daran muß man festhalten" u. s. w., konnte der Preis nicht zugetheilt werden. Die Directoren meinten, daß auf die Form mehr Sorgfalt hätte verwendet werden können, und daß die Tendenz der Abhandlung nicht überall hell und klar genug hervortrat. Auch gegen den Inhalt einzelner Stücke hatten sie Bedenken. Die Untersuchung nach dem Ursprung und der Entwicklung der Religion in Verbindung mit dem Darwinismus, im ersten und zweiten Kapitel des ersten Theiles, schien ihnen nicht gleicher Art mit der nach dem Rechte der Religion im dritten Kapitel, und eigentlich nicht zum Gegenstand der Preisaufgabe zu gehören; überdies wurden darin, namentlich in Bezug auf die Entwicklung der Religion, sehr anfechtbare Thesen vorgetragen. Das schon genannte dritte Kapitel und der ganze zweite Theil der Abhandlung waren, ihrer Meinung nach, zwar viel höher zu schätzen, hätten aber, um den weniger günstigen Eindruck, welchen das Vorhergehende hinterließ, ganz auszulöschen, vollständiger, deutlicher und schlagender sein müssen. Zur Krönung konnten die Directoren sich daher nicht entschließen. Die Abhandlung zeugte jedoch von so viel Studium und Nachdenken und enthielt so viel vortreffliches, daß sie es für ihre Pflicht hielten, dem verdienstlichen Verfasser einen Beweis ihrer Werthschätzung seiner Arbeit anzubieten, und dem zu Folge ihm eine Summe von 200 Gulden zuzuerkennen, wenn er erlaubte, das seinen Namen und Wohnort enthaltende Billet zu eröffnen. Nachdem, in Folge einer Bekanntmachung in den Zeitungen, die Erlaubnis eingetroffen war, ergab sich, daß die Abhandlung eingesandt war vom Herrn

L. H. Slotemaker,
Dr. theol. und Prediger in Arnheim.

Die letzte der eingegangenen Abhandlungen über den Darwinismus war von einem deutschen Verfasser und gezeichnet mit dem Motto: „In zweifelhafte Lage kommend, aber nicht ver-

zweifelnd" (2 Cor. 4, 3). Einstimmig waren die Directoren in ihrem Urtheil, daß diese Arbeit alle die anderen übertraf. Sie zeichnete sich aus durch Frische und Ursprünglichkeit, bildete ein schönes Ganze und enthielt eine kurz gefaßte und vollständige Antwort auf die gestellte Frage. Schien die Beurtheilung der Abstammungslehre und des Darwinismus anfangs zu sehr einen naturwissenschaftlichen Charakter an sich zu tragen, so ergab sich später, daß sie für den Zweck, welchen der Verfasser zu erreichen strebte, unentbehrlich war und daher bei seiner Lösung der Preisaufgabe nicht fehlen durfte. Die Directoren beschlossen denn auch, ihm den ausgesetzten Preis zuzuerkennen und seine Abhandlung in die Werke der Gesellschaft aufzunehmen. Sie ließen sich davon nicht zurückhalten durch die Bedenken oder Zweifel, welche die Beweisführung des Verfassers hie und da erregte. Einige Directoren trugen sogar schweres Bedenken gegen seine Ansicht vom Wesen der Religion und gegen sein Urtheil über das kirchliche Christentum. Sie waren aber mit den Uebrigen der Meinung, daß die Krönung einer Preisabhandlung, wenigstens einer so individuellen Arbeit als die von diesem Verfasser, keineswegs als eine Billigung seiner besonderen Ansichten, sondern vielmehr als eine Anerkennung seiner Verdienste und der allgemeinen Tendenz seiner Arbeit, der Verteidigung der Religion und Sittlichkeit und ihrer Grundlagen, betrachtet werden müßte. Das versiegelte Billet wurde nun eröffnet und enthielt den Namen des Herrn

Dr. G. P. Weygoldt,
großh. bad. Kreisschulrath in Lörrach (Baden).

Auf die Preisfrage:

„In welchem Verhältnisse steht, der Geschichte nach, der religiöse Glaube der Völker zur Behandlung ihrer Todten?"

war nur eine Antwort eingegangen, eine deutsche und gezeichnet mit den Worten: „*Ὁ θάνατος μηδὲν πρὸς ἡμᾶς.* Epicurus." Die Directoren ertheilten dem Verfasser dieser ausführlichen Arbeit

gerne das Lob, daß er sich viele Mühe gegeben und in Betreff der Leichenbegängnisse und Gebräuche der alten und heutigen Völker und Stämme wissenswerthe Einzelheiten und Eigentümlichkeiten zusammengetragen hatte. Auch nahmen sie mit Interesse und Sympathie Kenntnis vom letzten Kapitel, „der Frage der Gegenwart gewidmet". Aber dieses Kapitel, welches ihnen bei weitem das Beste der Abhandlung zu sein däuchte, betraf, einem großen Theile nach, in so fern es sich auf hygieniſchem Gebiete bewegte, die gestellte Frage nicht und durfte daher am allerwenigsten das Urtheil über das Ganze bestimmen. Dies mußte abhängig bleiben von der Frage, ob der Verfasser in Kap. 1—9 der Aufgabe der Gesellschaft Genüge geleistet und das Verhältnis, in welchem der religiöse Glaube der Völker zur Behandlung ihrer Todten steht, klar und deutlich in's Licht gestellt hatte? Diese Frage wurde verneint. Das genannte Verhältnis schien oft ganz aus den Augen verloren zu sein: Gebräuche, welche mit der Religion kaum oder gar nicht verbunden waren, wurden ausführlich beschrieben; religiöse Vorstellungen, deren Zusammenhang mit den Leichenbegängnissen zweifelhaft war, breit erzählt; auch da, wo der religiöse Glaube offenbar seinen Einfluß ausgeübt hatte auf die Behandlung der Todten, fehlte oft die Nachweisung dieses Einflusses und die Bestimmung seiner Grenzen. Die Abhandlung konnte dem zu Folge nicht für eine Lösung der Preisaufgabe gehalten werden. Dazu kam noch ein anderes Bedenken. Die Anordnung der Völker und Stämme in den obengenannten Kapiteln der Abhandlung war höchst unglücklich. Der Verfasser hatte sich vorgesetzt, die verschiedenen Welttheile hintereinander weg zu behandeln, und diesen Plan, obwol nicht ohne bedeutende Abweichungen auch ausgeführt. Dadurch hatte er oft das Ungleichartigste zusammengefügt und sich den Weg versperrt, um die ältesten Gebräuche ausfindig zu machen, deren spätere Abänderungen pragmatisch zu erklären und ihre Verbindung mit der Entwicklung der religiösen Begriffe, wo diese Verbindung sich wirklich vorfand, in's Licht zu stellen. Die Abhandlung glich deshalb mehr einer Sammlung merkwürdiger oder seltsamer Thatsachen als einer wissenschaftlichen Sichtung und Bearbeitung der reichen Baumaterialien

welche Geschichte und Ethnographie darbieten. Wäre der Verfasser ebenso vertraut gewesen mit den neueren Untersuchungen über die Ethnologie und die Geschichte der Religion, als er sich durch ausgebreitete Belesenheit auszeichnete, er würde diesen Fehler wohl vermieden haben. Jetzt konnte ihm, trotz den guten Eigenschaften, welche seine Abhandlung kennzeichneten, der Preis nicht zuertheilt werden.

Die beiden folgenden Preisfragen wurden zum zweiten Male ausgeschrieben:

I. In welchem Verhältnisse steht, der Geschichte nach, der religiöse Glauben der Völker zur Behandlung ihrer Todten?

II. Die Gesellschaft verlangt:

Eine Geschichte und Kritik der kirchlichen Lehre vom Stande der ursprünglichen Vollkommenheit und vom Sündenfall.

Ferner wurde diese neue Preisaufgabe hinzugefügt:

III. Die Gesellschaft verlangt, nachgewiesen zu sehen,

In wie fern die vergleichende Religionsgeschichte, wie sie jetzt getrieben wird, beiträgt zur Kenntnis und Werthschätzung des Christentums?

Vor dem 15. December 1878 sieht man den Antworten auf diese Fragen entgegen. Was später eingeht, wird beiseite gelegt und der Beurtheilung nicht unterzogen.

Vor dem 15. December 1877 erwarten die Directoren Antworten auf die 1876 ausgeschriebenen Preisaufgaben, über die altkatholische Bewegung dieser Tage, die christliche Pädagogik, und den Einfluß des Islamismus auf das häusliche, sociale und politische Leben seiner Bekenner.

Auf die zweite der genannten Fragen ist schon jetzt eine deutsche Antwort eingegangen (Motto: La felicidad del cuerpo etc. Cadalso).

Für die genügende Beantwortung jeder Preisaufgabe wird die Summe von 400 Gulden ausgesetzt, welche die Verfasser ganz

in baarem Gelde empfangen, es sei denn, daß sie vorziehen, die goldene Medaille der Gesellschaft von 250 Gulden an Werth nebst 150 Gulden in baarem Geld, oder die silberne Medaille nebst 355 Gulden in baarem Gelde zu erhalten. Ferner werden die gekrönten Abhandlungen von der Gesellschaft in ihre Werke aufgenommen und herausgegeben. Eine Krönung, wobei nur ein Theil des ausgesetzten Preises zuerkannt wird, es sei die Aufnahme in die Werke der Gesellschaft damit verbunden oder nicht, findet nicht statt ohne die Einwilligung des Verfassers.

Die Abhandlungen, welche zur Mitbewerbung um den Preis in Betracht kommen sollen, müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefaßt, aber mit lateinischen Buchstaben deutlich lesbar geschrieben sein. Wenn sie mit deutschen Buchstaben oder, nach dem Urtheil der Directoren undeutlich geschrieben sind, werden sie der Beurtheilung nicht unterzogen. Gedrängtheit, wenn sie der Sache nicht schadet, gereicht zur Empfehlung.

Die Preisbewerber unterzeichnen die Abhandlung nicht mit ihrem Namen, sondern mit einem Motto, und schicken dieselbe mit einem versiegelten, Namen und Wohnort enthaltenden Billet, worauf das nämliche Motto geschrieben steht, portofrei dem Mitdirector und Secretär der Gesellschaft **A. Kuenen,** Dr. theol., Professor zu Leiden.

Die Verfasser verpflichten sich durch Einlieferung ihrer Arbeit, von einer in die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlung weder eine neue oder verbesserte Ausgabe zu veranstalten noch eine Uebersetzung herauszugeben, ohne dazu die Bewilligung der Directoren erhalten zu haben.

Jede Abhandlung, welche nicht von der Gesellschaft herausgegeben wird, kann von dem Verfasser selbst veröffentlicht werden. Die eingereichte Handschrift bleibt jedoch das Eigentum der Gesellschaft, es sei denn, daß sie dieselbe auf Wunsch und zu Nutzen des Verfassers cedire.

2.

Programm

der

Teyler'schen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem

für das Jahr 1878.

Die Directoren der Teyler'schen Stiftung und die Mitglieder der Teyler'schen theologischen Gesellschaft haben in ihrer Sitzung vom 9. November 1877 ihr Urtheil abgegeben über die drei, deutsch verfaßten, Abhandlungen, welche eingesandt wurden zur Beantwortung der Frage:

„Wie soll man, mit Rücksicht auf den heutigen Streit unter den Staatsökonomen, über das gegenseitige Verhältnis des Staates und der Gesellschaft nach den Grundsätzen der christlichen Sittenlehre urtheilen?"

Die eine Abhandlung, mit dem Motto: „Prüfet aber alles und das Gute behaltet, 1 Thess. 5, 21", wurde für ungenügend erklärt, hauptsächlich weil sie keine Antwort auf die Preisfrage enthielt. Der Verfasser hatte viel mehr eine Kritik der bedeutendsten staatsökonomischen Systeme gegeben als, mit Rücksicht auf deren Unterschied, das gegenseitige Verhältnis des Staates und der Gesellschaft gezeigt. Die Grundsätze der christlichen Sittenlehre, welche ihn bei seinem Urtheil hätten bestimmen sollen, waren dabei nicht oder kaum hervorgehoben.

Ein günstigeres Urtheil erhielten die zwei anderen Abhandlungen, die eine mit dem Spruch: „Die Erde ist u. s. w., Ps. 24, 1", die andere mit: „Rusticus expectat dum defluat amnis. Horatius". Der Verfasser der zuerst genannten sollte den Plan seiner Arbeit nicht erst am Ende angegeben und nicht so häufig Citate in den Text aufgenommen haben. Uebrigens zeigte er sich als einen talentvollen Mann und wurden mehrere Unterabtheilungen

seiner Arbeit nach Verdienst geschätzt. Er hatte aber seinen Begriff von den Grundsätzen der christlichen Sittenlehre nicht genügend motivirt; seine Ansichten über den Staat waren unvollständig, besonders weil eine genaue Andeutung der Grenze der Staatssorge fehlte; dem sogenannten Kathedersocialismus hatte er sein Studium nicht zugewendet. Aus diesen Gründen konnte die Abhandlung nicht für preiswürdig erklärt werden.

Der Verfasser der soeben in zweiter Linie genannten Schrift war offenbar mit den Systemen der bedeutendsten Staatsökonomen gut bekannt; seine Behandlung der Grundsätze der christlichen Sittenlehre bewies Studium und selbständiges Urtheil; der praktische Theil der Abhandlung enthielt beachtungswerthe Winke; dagegen hatte man einzuwenden, daß die Form nichts weniger als anziehend war; daß auch bei dieser Arbeit den Kathedersocialisten nicht die gehörige Aufmerksamkeit gewidmet war; daß der Verfasser seine Methode beim Aufstellen der Grundsätze der christlichen Sittenlehre zwar umständlich erläutert, sie aber nicht gegen das Bedenken der Willkür gesichert hatte, endlich daß die praktischen Vorschläge nicht direct aus jenen Grundsätzen, wie sie der Verfasser bestimmte, folgten. Auch ihm konnte daher der ausgesetzte Preis nicht zuerkannt werden.

Die Frage wird also für's folgende Jahr wiederholt:

„Wie soll man, mit Rücksicht auf den heutigen Streit unter den Staatsökonomen, über das gegenseitige Verhältnis des Staates und der Gesellschaft nach den Grundsätzen der christlichen Sittenlehre urtheilen?"

Als neue Preisfrage wird angeboten:

„Die Gesellschaft verlangt: eine Abhandlung über die Anwendung der Conjecturalkritik in Bezug auf den Text der neutestamentlichen Schriften, worin ihre Geschichte erzählt, ihre Nothwendigkeit beurtheilt und eine möglichst vollständige Uebersicht ihrer wichtigsten Resultate gegeben wird."

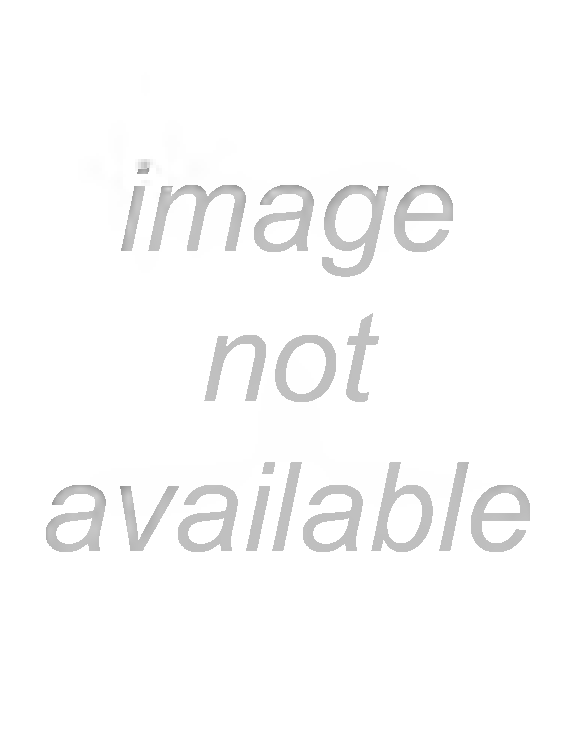


image
not
available

Im Verlage von **Friedrich Andreas Perthes** in Gotha erschienen soeben nachfolgende, durch alle Buchhandlungen zu beziehende Bücher:

Baur, Gustav, Die Berechtigung der Theologie als eines nothwendigen Gliedes im Gesammtorganismus der Wissenschaft. Vortrag auf der Conferenz zu Meißen am 10. Juni 1874 . . . . . —

——— Christenthum und Schule . . . . . —

Beyschlag, Willib., Zur johanneischen Frage. Beiträge zur Würdigung des vierten Evangeliums, gegenüber den Angriffen der kritischen Schule 4

Brosch, Moritz, Papst Julius II. und die Gründung des Kirchenstaates 6

Die „Neue freie Presse" sagt darüber:

„Es war uns vergönnt, diese ausgezeichnete historische Monographie schon während des Verlaufs ihrer Drucklegung kennen zu lernen. Der Verfasser, ein Wiener von Geburt, lebt, mit geschichtlichen Forschungen beschäftigt, in Venedig, und dort, aus den reichen archivalischen Schätzen der Dogenstadt, hat er das Material geschöpft, um die Gestalt des kriegerischesten Papstes und eines der gewaltigsten überhaupt auf ein beinahe völlig neues Postament zu stellen. Es war eine schwierige Aufgabe, dem eigentlichen Begründer des Kirchenstaates gerecht zu werden. Julian della Rovere war eine von jenen Figuren, vor denen der Psycholog bisweilen rathlos stehen bleibt, um den Faden des Verständnisses, der seinen Händen entglitten, dem Historiker zu überlassen. In diesen siebzig Lebensjahren ist kein einziger Ruhepunkt; rastlose diplomatische und militärische Arbeit wechselt mit genialem Kunststreben, aus welchem die Förderung Michel Angelo's unvergeßlich hervorsticht. Wer heute der Freund des Papstes ist, wird morgen sein Feind; die Staaten sind ihm nichts als Karten, welche er gegen einander ausspielt. Dazwischen läuft eine Moral, welche an den Zwecken, nicht an den Mitteln haftet und vor Gewaltthätigkeiten nicht zurückschreckt, wenn die Klugheit sie approbirt. Diesen Charakter sine ira et studio zu schildern, war eine lohnende, aber auch eine dornenvolle Aufgabe. Brosch hat sie vortrefflich gelöst, und es ist ein wahres Vergnügen, seiner Schilderung zu folgen, welcher weder die rechte Vertheilung von Licht und Schatten, noch eine hohe Kunst der Darstellung mangelt."

Busch, R., Die Innere Mission in Deutschland. Mit Vereinskalender. 2. Ausgabe . . . . . 3 —

Droysen, J. G., Geschichte des Hellenismus. 3 Bde. 2. Auflage.

I. Band: Gesch. Alexanders des Großen. — 1. Halbband 7 —

——— 2. Halbband . . . . . 7 —

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. Gust. Baur
herausgegeben
von
D. E. Riehm und D. J. Köstlin.

1878.
Einundfunfzigster Jahrgang.
Zweiter Band.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1878.

Theologiſche Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift
für
das geſamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. J. Müller, D. W. Beyſchlag, D. Guſt. Baur

herausgegeben
von

D. E. Riehm und D. J. Köſtlin.

Jahrgang 1878, drittes Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1878.

Abhandlungen.

1.

Ueber die Grenzen der Aufgabe eines Lebens Jesu

mit besonderer Rücksicht auf den gottmenschlichen Charakter seiner Person.

Von

H. Schmidt,
Diakonus in Stuttgart.

Kaum eine der theologischen Disciplinen hat sich in dem letzten Jahrzehnt eines solch reichlichen Anbaues zu erfreuen gehabt als das Leben Jesu. Seit Rénan mit seinem bekannten Werke so weite Verbreitung gefunden, hat die deutsche Theologie mit einem Eifer, als gälte es, den Franzosen auf diesem Gebiete die äußerste Concurrenz zu machen, sich auf die Aufgabe geworfen, die Strauß 3 Decennien zuvor in Angriff genommen und die damals das deutsche Publikum in so weiten Kreisen aufgeregt, ohne doch bleibende Früchte zu bringen. Die Baur'sche Schule hatte damals von der weiteren Verfolgung der Aufgabe abgemahnt, obgleich ja aus ihren Reihen selbst die Bewegung den Anfang genommen hatte. Kritische und dogmatische Fragen beschäftigten die Theologie. Aber allerdings hatte Baur in seinem letzten kirchengeschichtlichen Werke, in dem Buche: „Das Christentum und die christliche Kirche der ersten 3 Jahrhunderte", seine Arbeit bis an den Ausgangspunkt zurückgeführt. „Untersuchung der Quellen" war sein Losungswort gewesen, mit dem er dem kühnen Sturm des Schülers Einhalt gebot. Diese Arbeit war nun in seinem Sinne gethan, und bei seinem Versuch, einen geschichtlichen Ausgangspunkt für die christ-

liche Kirche zu gewinnen, stand er selbst doch wieder vor der Frage nach der Person des Stifters, einer Frage, deren gründliche Lösung doch wohl nur von einer Bearbeitung des Lebens Jesu erwartet werden konnte. Nun lag es eigentlich in der Natur der Sache, daß der alte, einst zur Ruhe verwiesene Arbeiter auf diesem Gebiete über dem Grabe des Lehrers mit dem ungeduldigen Rufe, daß die Kritik allzu sehr in's Kraut geschossen sei, sich auf's neue erhob, um noch einmal für Deutschland den Anstoß zu einer Reihe von Arbeiten zu geben, unter denen wir ja nur die Werke von Schenkel, Weizsäcker, Krüger, vor allem aber Keims große Monographie, neuerdings die Schrift von Wittichen nennen dürfen, um an die Bedeutung zu erinnern, welche das „Leben Jesu" in der neuesten theologischen Wissenschaft spielt. Die Frage über das Existenzrecht und die Möglichkeit einer Disciplin scheint angesichts aller dieser Leistungen eine sehr verspätete zu sein. Und doch hat ein Mann, in dem die historische Theologie gewiß einen Koryphäen verehrt, noch neuerdings allen Ernstes es als einen Missgriff rügen können, daß die deutsche Theologie positiver Richtung sich von ihrem Gegner die Aufgabe der Herstellung eines Lebens Jesu habe stellen lassen, eine Aufgabe, die allerdings um so mehr stutzig machen konnte, als der, welcher sie stellte, die Bemerkung dabei nicht unterdrückt hatte, daß das Leben Jesu der Tod des orthodoxen Christus sei. Und man wird vielleicht sagen können, gerade jetzt erst ist die Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit eines Lebens Jesu an der Zeit, da eine genügende Anzahl Versuche gemacht sind. Es gilt am Ende auch hier das Sprüchwort: Probiren ist über Studiren. Die thatsächlichen Ergebnisse der angestellten Versuche sind vielleicht erst im Stande, aprioriſche Bedenken gegen die Aufgabe zu erledigen oder zu bestätigen.

Wollen wir es freilich versuchen, diese Bedenken näher zu würdigen, so ist die erste Aufgabe wol die, daß wir uns über den Begriff eines Lebens Jesu überhaupt verständigen. Nachdem einmal jedenfalls der, den die Christenheit als ihren Herrn verehrt und anbetet, in den Grenzen einer irdischen, in Gleichheit mit jedem anderen Menschenleben verlaufenden Berufsarbeit, in einem nach den allgemein anerkannten Bedingungen sich gestaltenden Ver-

kehr mit anderen Menschen, in offenbarer Bedingtheit von den natürlichen geschichtlichen Verhältnissen uns von den Zeugen seines Lebens vor Augen gestellt ist, kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Wissenschaft ein undiscutirbares Recht bzw. die entschiedene Aufgabe hat, den äußeren Pragmatismus dieses Lebens, soweit es nach den vorliegenden Quellen möglich ist, herzustellen, über die Anknüpfungspunkte seiner Wirksamkeit im Volke Klarheit zu suchen, den Plan und Gang dieser Wirksamkeit selbst soviel wie möglich im Zusammenhang darzustellen, über den zeitlichen wie räumlichen Umfang seiner Wirksamkeit ein sicheres Resultat aus den Quellen zu gewinnen, über die Eindrücke, welche seine Wirksamkeit auf die verschiedenen Volkskreise machte, und über die Gegenwirkungen derselben sich zu verständigen. Aber es ist klar, daß schon die Vollziehung dieser Aufgaben kaum durchführbar ist, wenn nicht allererst der Mann selbst, der im Mittelpunkte steht, in seinen persönlichen Anknüpfungspunkten und Beziehungen klar vor Augen gestellt ist. Allein wo sollen die nöthigen Notizen in dieser Hinsicht hergeholt werden? Mutter und Brüder treten wol ab und zu einmal auf; aber im ganzen erscheint doch der Herr offenbar in Aehnlichkeit jenes Melchisedek, den der Hebräerbrief ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος nennt. Man kann sich mit einiger Phantasie die wenigen Notizen ja wohl so oder so weiter ausmalen, aber wer wird es versuchen wollen, ein „exactes" Resultat über die Familienbeziehungen des Herrn zu gewinnen, eine Anschauung von allen den Punkten, die wir jetzt zum persönlichen Leben im engeren Sinne rechnen. Wenn es auch in ganz anderem Sinne gemeint ist, es hat doch ein gewisses Recht, was Strauß gesagt hat, daß wir von kaum einer anderen geschichtlich bedeutsamen Persönlichkeit so wenig zuverlässiges wissen als von dem Herrn, wenn wir nämlich die Anforderungen an die Quellen machen, welche ein Leben Jesu im gewöhnlichen Sinne allerdings zu stellen hätte. So reich und anschaulich manche Theile des öffentlichen Lebens geschildert sind, über Jesu außerberufliches Leben, über jene Beziehungen, die auch bei dem Größten sonst eine Rolle spielen, aus denen heraus das Berufsleben selbst wieder Anregung und Stärkung oder auch Hemmung und Hindernisse er-

fährt, herrscht ein absolutes Schweigen, selbst wo wir Jesum im scheinbar ungezwungenen persönlichen Verkehr finden, wie z. B. in Bethanien, tritt uns doch alsbald wieder der Prophet, ja der Messias entgegen. Aber wenn wir in diese Lücke uns auch finden wollten, die Hauptsache wäre doch immer für ein Leben Jesu: das Bild seiner inneren Entwicklung, seines geistigen Werdens, ein klares Bild der zwischen den äußeren Verhältnissen und mehr noch zwischen anderen Persönlichkeiten und seinem innersten Wesen stattfindenden Wechselwirkung zu geben, und wo es wirklich versucht wurde, ein Leben Jesu zu schreiben, da hat man auch versucht, eben diesen innersten Tiefen des Selbstbewußtseins des Herrn und seinem Werden auf den Grund zu kommen. Erheben wir die Frage nach der Möglichkeit eines Lebens Jesu, so kann diese Frage nur dahin verstanden werden, ob es möglich sei, das geistige Werden des Herrn, die Bildung seines Selbstbewußtseins zu beschreiben?

Wenn man zunächst die Quellen ansieht, so ist auf den ersten Blick klar, daß dieselben nach einer Seite hin ganz entschiedene Lücken haben. Bei jedem Menschenleben ist doch für die ganze Bildung des Charakters und der Gesinnung, wie der Gaben und Fertigkeiten das Kindheits- und Jugendleben von der eingreifendsten Bedeutung. Was bieten uns hierüber die Quellen? Auch wenn ein conservativer Standpunkt in der Kritik die hieher bezüglichen Theile des ersten und dritten Evangeliums mit Erfolg gegen die Angriffe der modernen Theologie in ihrer Echtheit zu behaupten im Stande sein mag, für eine nach den gewöhnlichen biographischen Maßstäben eingerichtete Darstellung sind auch diese Theile entschieden zu wenig ausgiebig. Daß in dem Hause, darinnen er aufgewachsen, die alttestamentliche Frömmigkeit in ihrer edelsten Blüthe geherrscht habe, daß die Mutter insbesondere, genährt an den großen Verheißungen des Alten Bundes, die feinsten und edelsten Züge israelitischen Wesens in sich ausgeprägt getragen habe, das könnte uns innerlich wahrscheinlich erscheinen, auch wenn es nicht aus den oben genannten, kritisch so besonders angefochtenen Theilen unserer Evangelienliteratur hervorginge. Daß auch eine von dem Parteiwesen im Volke ganz unabhängige Verbindung der religiös besonders tief angeregten Geister im Volke vorhanden war, ein Kreis von

Stillen im Lande, die, ohne sich sonderlich bemerklich zu machen, die alttestamentlichen Gedanken über Israel bei sich pflegten in einem von der Schultradition mehr oder weniger unabhängigen Sinne, das ist eine Erkenntnis, die uns immerhin als Element bei der Bildung des inneren Lebens des Herrn von Wichtigkeit sein muß, — eine Erkenntnis, die wir ungerne verloren geben möchten, die uns aber allerdings sehr zweifelhaft werden müßte, wenn die Echtheit dieser Abschnitte nicht haltbar sein sollte, denn andere sichere Spuren eines solchen Thatbestandes fehlen. Aber wenn wir die durchaus alttestamentliche theokratische Haltung in den Aeußerungen des religiösen Lebens und der religiösen Hoffnungen in Betracht ziehen, wie sie aus jenen Abschnitten uns entgegentritt, so dürfte doch immerhin noch viel fehlen, um daraus die Entstehung der Anschauungen des Herrn vom Reiche Gottes und vollends von seiner eigenen Person zu erklären. Es kann ja auch keinem Zweifel unterliegen, daß wir beim ersten Auftreten des Herrn keineswegs schon gewisse Kreise bereit finden zu näherem Anschluß an ihn, am wenigsten die ihm von früher her nahestehenden. Selbst wer die Geschichte Luk. 4, 16ff. anzweifeln wollte, würde überall auf Spuren davon stoßen, daß der Herr von Anfang an sich nicht eines mit seinen Ideen auch nur bis zu einem gewissen Grade schon einverstandenen Kreises von Genossen erfreute, die in ihm etwa den Dolmetscher ihrer eigenen Anschauungen und Bestrebungen sahen (Mark. 3, 31ff. Matth. 12, 46ff. 13, 53ff. Luk. 8, 19ff. Jon. 2, 4. 7, 5). Es würde sich als Resultat jener Einwirkungen der religiös tiefer angeregten Kreise nur die Thatsache erklären, daß der Herr in der Auffassung der alttestamentlichen Offenbarung so vollständig von der Schultradition frei war und sich mit den großen religiösen Zeitfragen in einer von allem Parteitreiben völlig unabhängigen Weise frühe beschäftigen lernte. Oder will man gar die Entstehung des messianischen Bewußtseins des Herrn aus den directen Mittheilungen erklären, die ihm aus dem Kreise seiner Familie über die wunderbaren Vorgänge bei seiner Geburt zugekommen seien? Wer das versuchen wollte, würde ja zum voraus auf die eigentlich psychologische Vermittlung verzichten, würde zum voraus den Boden verlassen, von dem aus man mit

ganz besonderem Interesse es versucht, dem inneren Werden des Herrn nachzugehen. Solche directe Mittheilungen würden aber gewiß voraussetzen, daß auch seine Umgebung mit den Ansprüchen des heranwachsenden Knaben und Jünglings nicht unbekannt gewesen wäre, daß sein Auftreten sofort auch die directe Frage, ob er der Messias sei oder nicht, angeregt hätte. Für diejenigen, welche die Vorgeschichte des Herrn im ersten und dritten Evangelium ungerne den kritischen Zweifeln preiszugeben gemeint sind, gehört es wohl zu den schwierigsten Aufgaben, zu erklären, wie angesichts dieser außerordentlichen Vorgänge bei der Geburt Jesu nicht wenigstens in gewissen Kreisen die Frage über seine Messianität zum voraus entschieden gewesen sein sollte. Wenn diese Schwierigkeit ihre Lösung doch nur wird suchen können durch die Annahme einer göttlich geordneten außerordentlichen Zurückhaltung der Mutter insbesondere, so werden auch etwaige Vortheile, die man sich von jenen besonderen Vorgängen für die Erklärung des inneren Lebens des Herrn versprechen könnte, wieder verloren gehen. Vollends bezüglich der Schule sind wir völlig von Andeutungen verlassen. Man kann ein langes und breites über die Art des damaligen Unterrichtes aus Josephus oder sonst woher zusammenschreiben, aber für die Frage nach den besonderen Einflüssen, welche die Jugend des Herren erfahren, ist damit lediglich nichts gewonnen. Als ein kostbares Kleinod aus der Vorgeschichte des Herrn tritt uns jene Erzählung Luk. 2, 41 ff. entgegen, — eine Erzählung, über welche selbst eine sonst resolute Kritik den Stab ohne weiteres zu brechen Bedenken trägt. Aber diese Erzählung, auch wenn wir dazu nehmen, was sich ohne allzugroße Mühe nach rückwärts und nach vorwärts daraus schließen läßt, dürfte doch kaum im Stande sein, den sonstigen Mangel an Nachrichten ganz auszugleichen. Es ist uns hier offenbar ein Entwicklungsknoten im Leben des Herrn geschildert — das Erwachen der kindlichen Seele zum Bewußtsein eines einzigartigen Verhältnisses zu dem Gotte Israels und einer einzigartigen Berufsaufgabe. Aber wie ist dieses Erwachen vermittelt? Sind es die Eindrücke des israelitischen Cultus gewesen, welche dies Erwachen hervorbrachten, und in wie fern konnten dieselben eine solche Selbsterkenntnis zur Reife bringen? oder war die

Beschäftigung mit der alttestamentlichen Offenbarung die Veranlassung, näher noch sind es die Lehrer gewesen, die vielleicht unbewußt den Funken in seine Seele warfen? Aber er erscheint ja offenbar als der selbständige, originelle Jüngling, der mit Gesetz und Propheten schon Bekanntschaft gemacht hat und mit genialem Ahnen — um zunächst rein menschlich zu reden — eingedrungen ist in diese Tiefen. Man kann höchstens etwa schließen, daß in der Dialektik mit der Exegese der Schriftgelehrten die letzte Hülle, welche über seinem Ahnen noch lag, vollends hinweggenommen sein wird. Aber nicht einmal ein Name ist uns aus dem Kreise jener Schriftgelehrten erhalten, noch weniger eine Notiz über das, was geredet und gefragt wurde. Liegt in dem *οὐκ ἤδειτε, ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναί με;* nur eine naive kindliche Verwunderung darüber, daß, was dem eigenen Bewußtsein so klar war, nicht auch den Eltern sofort offenbar und verständlich ward, oder ist das religiöse Ahnen des Sohnes doch schon vorher ein Gegenstand der Mittheilung zwischen Sohn und Eltern gewesen, konnte der Herr voraussetzen, daß nach dem, was etwa die Mutter ihm schon angedeutet über das Außerordentliche seines eigenen Wesens, diese auch ein Verständnis haben müßte für die besonderen Beziehungen zu Gott, welche bei Gelegenheit des Tempelbesuches ihm offenbar werden mußten? Wir sehen, daß in „exacter Weise" doch schwerlich aus dieser Erzählung für die Einsicht in das innere Werden des Herrn genügendes Material sich gewinnen lassen dürfte, so werthvoll für die Erkenntnis des Charakters des Elternhauses die Erzählung auch ist, so werthvoll namentlich die aus dem Schlusse derselben sich ergebende Einsicht in die von der Mutter geübte keusche Zurückhaltung ist, dem wunderbar geheimnisvollen Leben des Sohnes gegenüber. Das, was ein „Leben Jesu" in dem gewöhnlichen Sinne fordern müßte, läßt sich aus diesen Angaben nicht herauslesen. Es kann sich also nur fragen, ob man diesen Mangel etwa aus Angaben über das spätere Auftreten des Herrn ergänzen kann.

In dieser Hinsicht ist nun schon das eine wichtig, daß sich noch im späteren Leben des Herrn durchaus keine Beziehungen auf sein früheres Leben finden. Man sollte doch in der That denken, ein Mann so zarten sittlichen Sinnes hätte müssen gelegentlich auch

ein Wort des Dankes sagen für „Anregungen“, die ihm von dieser oder jener Seite zu Theil geworden sind. Wir stehen in der That hier schon vor einem Dilemma, das uns im Laufe unserer Betrachtung noch öfter begegnen wird, vor dem Dilemma, entweder eine Originalität bei dem Herrn bezüglich seines inneren Lebens anzuerkennen, die weit hinausgeht über irgend ein sonstiges menschliches Maß, oder einen tiefen sittlichen Schatten an ihm zu finden. Wenn der Mutter Wort und Art ihm auch für seinen Beruf irgendwie von Bedeutung wurde, wie darf er sie so völlig von allen Beziehungen zu diesem Beruf ausschließen? wenn es ein Schriftgelehrter war, unter dessen Einfluß sein Geistesleben aufwachte, wie konnte er so ohne Ausnahme die bekannten Urtheile über die Schriftgelehrten fällen? auch wenn er als Schüler noch so weit hinauswuchs über irgend einen Meister, etwas von Pietät mußte doch noch übrig sein. Wir werden auf das Verhältnis des Herrn zu dem Täufer noch weiter zu sprechen kommen, aber möchten an dieser Stelle schon bemerken, wie die Aeußerungen des Herrn über diesen Mann doch auch keine Spur eines auch nur vorübergehenden Abhängigkeitsverhältnisses verrathen. Vielleicht daß irgend ein „exactes“ Auge noch etwas durchschimmern sieht. Wir können uns nicht rühmen, ein solches Auge zu besitzen. Wir fragen, wenn der Herr durch die Taufe des Johannes erst auf die Idee des Reiches Gottes geführt wurde, wenn ihm selbst erst unter dem Wehen dieser Bewegung der Gedanke an die eigene Messianität kam, wie waren die Aeußerungen möglich, wie Matth. 11, 11 oder Matth. 11, 6? Wohl ruft der Herr (Matth. 21, 25) den Täufer zum Zeugen für sich auf, aber der Sinn dieses Zeugnisses kann doch nun ein doppelter sein. Theils will der Herr feststellen, daß die Fragesteller, wenn sie eine unmittelbar göttliche Bevollmächtigung überhaupt leugnen, eine solche auch dem Täufer nicht zugestehen könnten, theils will er, wie überall sonst, auf das göttlich geordnete Zusammentreffen der Johannistaufe mit seiner Himmelreichspredigt hinweisen, aber eben indem er indirect für sich selbst eine unmittelbare göttliche ἐξουσία in Anspruch nimmt, stellt er sich auch von dem Täufer wieder unabhängig. Man sage nicht, daß das die Eigentümlichkeit des prophetischen Bewußtseins überhaupt gewesen

sei, die Vermittlung der eigenen Ideen zu übersehen über dem Bewußtsein der göttlichen Offenbarung. Beides schloß sich doch gegenseitig nicht aus. Daß wir im A. T. eine Diadoche und Tradition der Prophetie vor uns haben, tritt doch deutlich hervor, und wenn wir von den Propheten oder auch nur von einzelnen derselben in ähnlichem Umfange wie von dem Herrn eine Lebensgeschichte hätten, würde dies ohne Zweifel noch viel deutlicher sich zeigen. Ueberdies handelt es sich ja bei dem Herrn nicht nur um das „Woher" gewisser Ideen. Hiefür fehlt es ja bei ihm an Anknüpfungspunkten allerdings nicht, sondern um die Entstehung seines specifischen Messiasbewußtseins und seines Geisteslebens überhaupt. Und in dieser Beziehung werden wir sagen müssen, daß die neutestamentlichen Quellen auch in dem, was sie von Aeußerungen des Herrn aus späterer Zeit berichten, keinerlei Winke über die allmähliche Gestaltung desselben in der Kindheit und Jugend geben. Und wie er selbst, der Herr, in dieser Hinsicht sich nicht äußert, so sind uns auch keine Aeußerungen anderer überliefert, die darüber Licht geben könnten. Nach den bereits angeführten Stellen verwundern sich die Bekannten von früher her einfach: *πόθεν τούτῳ ἡ σοφία αὕτη καὶ αἱ δυνάμεις* (Matth. 13, 54 parall.). Sie wissen von keiner Schule, keinen Einflüssen irgend welcher Art, aus denen sich sein Auftreten erklären ließe. Wenn wir mit dieser Notiz Matth. 3, 14 in Einklang bringen wollen, so wird es doch nur so geschehen können, daß wir annehmen, es sei dem Herrn nicht etwa schon ein Ruf aus Galiläa vorangegangen, sondern nur in Folge einer Offenbarung habe der Täufer diesen besonderen Eindruck gehabt von der Bedeutung der sich ihm nahenden Persönlichkeit. Es gehört in Wahrheit zu den wunderbarsten Thatsachen, daß eine so eminente Persönlichkeit auf den Schauplatz der Geschichte tritt, ohne daß sie im engen Kreise des Hauses oder der Gemeinde irgend welche außerordentliche Eindrücke zuvor gemacht — mit Ausnahme jenes einzigen Ereignisses Luk. 2, 41 ff.

Halten wir hier einen Augenblick stille, um zu sehen, wie die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Literatur über das Leben Jesu sich über die offenbaren Mängel der Quellen hinweghelfen. Seiner ganzen Tendenz nach konnte das erste Leben Jesu von Strauß

auf die Frage, so wie wir sie gestellt, gar nicht antworten. Dem Verfasser war es ja nicht darum zu thun, dem wirklichen Hergang auf die Spur zu kommen, sondern nur das Nichtwirkliche kritisch zu vernichten. Nach Ausführung der letzteren Aufgabe blieb dann freier Raum genug übrig, um sich den Hergang der Dinge nach eigener Phantasie zu construiren. So ist denn der § 58 des ersten Lebens Jesu (1. Auflage) eine auf dem Standpunkte der heutigen Evangeliumforschung doch ziemlich flüchtige Ausführung über die erst im Laufe seiner eigentlichen Lehrthätigkeit fallende Entstehung des messianischen Bewußtseins. Bei solcher Auffassung kann dann freilich ohne große Mühe die Zeit des Dunkels ausgefüllt werden mit dem Beibringen von Analogien in Bildung anderer Zeitgenossen und man kann sich den Luxus erlauben, auch die Geschichte vom zwölfjährigen Jesus in die mythische Rumpelkammer zu werfen. Auch in dem zweiten Leben Jesu finden wir im wesentlichen keine anderen Ergebnisse. Auch hier geht Strauß von der Annahme aus, daß Jesus erst im Laufe seines Lehramtes den Messiasgedanken sich angeeignet habe; den Einfluß des Täufers auf den Herrn ist er dagegen nicht abgeneigt etwas höher anzuschlagen (S. 195 ff.), ohne daß er sich freilich die Mühe nähme, die Punkte näher zu präcisiren, in welchen ein solcher Einfluß sich geltend mache oder gar mit den Angaben der Evangelien sich näher auseinanderzusetzen. Dieser Auffassung haben sich Rénan und Schenkel angeschlossen, bis zu einem gewissen Grade auch Keim, indem die beiden ersteren den Herrn erst im Laufe seiner öffentlichen Wirksamkeit eine bestimmte Stellung zu den messianischen Erwartungen des Volkes gewinnen lassen, während Keim den Messias-„Entschluß" schon unter der Bewegung durch die Taufe des Johannes zu Stande kommen läßt. Weizsäcker, welcher den Gedanken eines Messias-„Entschlusses" beanstandet, hat nach der ganzen Anlage seines Werkes zu einem Eingehen auf die vorliegende Frage keine Veranlassung gehabt, wie auch Wittichen bei dem Gang, welchen er einschlägt, nicht auf dies Problem geführt wird. In älterer Zeit hat es wol am ausführlichsten Lange versucht, vom orthodoxen Standpunkte aus die Entfaltung des inneren Lebens Jesu zur Anschauung zu bringen. Allein es ist klar, daß die Ausführungen desselben im fünften Abschnitt

des zweiten Buches ein Stück Christologie, nicht ein Stück Geschichte sind. Man wird, wenn man einmal zu der Ueberzeugung von der gottmenschlichen Natur des Herrn gekommen ist, immerhin versuchen dürfen, das Problem des Zusammenseins eines unveränderlichen göttlichen Bewußtseins mit der dem Menschengeiste nothwendigen Form des geschichtlichen Werdens zu lösen; aber geschichtliche Anhaltspunkte, die uns die Lösung gewissermaßen als Resultat der Forschung von selbst in die Hand geben würden, liegen nicht vor. Was Lange (Buch II, 2. Abth., 12. Abschnitt) über die Entwicklung Jesu beibringt, ist ebenso Phantasie, wie die Ausführungen Rénans, mit dem sich Lange in Hervorhebung des Einflusses der äußeren Natur auf die Entwicklung des inneren Lebens des Herrn berührt. Am ausführlichsten ist es von Hase versucht worden, die Entstehung des messianischen Bewußtseins aus der Entwicklung seiner Kindheit heraus begreiflich zu machen. Freilich gerade die einzige Notiz aus dem Entwicklungsgange des Herrn, die Geschichte vom zwölfjährigen Jesus, benutzt Hase in dieser Rücksicht nicht. Wohl vertheidigt er den geschichtlichen Charakter der Erzählung, aber die Offenbarung eines eigenthümlichen Bewußtseins des Herrn will er nicht darin sehen. Er polemisirt (S. 222) in dieser Beziehung gegen Reinhard und Heubner, welche in der Antwort des Zwölfjährigen das klare Zeugnis finden, daß er sich für den großen Religionsverbesserer gehalten habe. Der Nachweis, daß dies nicht der Fall gewesen sei, ist nun in so fern leicht zu führen, als ja allerdings von einer Bezugnahme auf seinen künftigen Lebensberuf direct durchaus nichts angedeutet ist. Aber daß jeder andere Knabe in Israel, wenn er anders religiös angeregt und soweit gereift war, derselben Worte sich hätte bedienen können, dürfte doch mehr als fraglich sein. Wir dürfen doch nicht vergessen, daß die Anwendung des Vaternamens auf Gott seitens des einzelnen Israeliten jeden Falls etwas ganz außerordentliches war. Oder hat nicht gerade der Rationalismus, auch der moderne, die wesentlichste Bedeutung des Herrn darauf eingeschränkt, daß er etliche neue Ideen und vorab die Vateridee in Curs gebracht habe? Man müßte also jeden Falls gestehen, daß, wenn er sich nicht selbst als den Messias erkannt, er doch wenigstens das schon ausgesprochen

habe, was später der eigentliche Kern seiner messianischen Wirksamkeit war. Dazu kommt, daß er eben nicht nur τοῦ πατρὸς sagte, sondern τοῦ πατρός μου, wie er ja auch später niemals sein Verhältnis zu Gott mit dem seiner Jünger gleichsetzt. Und endlich wäre doch wol darauf hinzuweisen, daß die ganze Entschuldigung einen rechten Sinn nur hat, wenn der Herr ein ganz einzigartiges Verhältnis zu Gott hat. Wenn er in keiner näheren Beziehung zu Gott steht, als jeder andere religiöse Mensch auch, so hat er auch kein besonderes Recht gehabt im Tempel zu bleiben, während andere doch auch fromme Leute den Heimweg angetreten haben. Wer die Erzählung für historisch hält, kann sich wol kaum dem Zugeständnis entziehen, daß ein für das messianische Bewußtsein Jesu bedeutsamer Entwicklungsknoten hier aufgezeigt werden soll und daß nur fraglich sein kann, wie weit diese Beziehung reicht, welchen Einfluß die Reise nach Jerusalem, der Aufenthalt im Tempel selbst auf die Gestaltung dieses Bewußtseins übte oder welche Schlüsse sich etwa nahelegen auf die vorgängige Kindheitsgeschichte. Wenn wir selbst im Obigen es als problematisch hinstellten, ob man einen solchen Rückschluß machen und in der Verwunderung über das Nichtwissen der Eltern ein Zeichen dafür sehen dürfe, daß doch irgendwie über sein einzigartiges Verhältnis zu Gott vonseiten der Mutter schon Andeutungen stattgefunden haben, daran, glauben wir, sollte man nicht zweifeln, daß die Erzählung für das Bewußtsein seines einzigartigen Verhältnisses zu Gott zeugt und ohne Zweifel den Moment schildern will, da dieses Bewußtsein erstmals zum klaren Durchbruch kam. Was es eigentlich war, das diesen Durchbruch vermittelte — ob die Unterredungen, die er hier pflog, ob die Localität des Tempels, ob die Eindrücke des Festes, wird sich sicher mit „Exactheit" nicht ausmachen lassen. Sicher dürfte nur eines sein, daß es sich um eine Erzeugung des messianischen Bewußtseins nicht handeln kann, sondern nur um eine Vermittlung des völligen Hervorbrechens.

Die Entstehung dieses Bewußtseins sucht nun Hase auf zweierlei Art vorstellig zu machen. Entweder will er annehmen, sein Messiasbewußtsein sei mehr als eigentlicher Entschluß aus Hoffnungen und Zweifeln hervorgegangen (S. 285) oder es sei kurz

gesagt, in der Form genialer Ahnung von Anfang in ihm vorhanden gewesen. Allein die erstere Annahme würde uns vor allem über die Tage der Kindheit hinausführen. Wie sollte das Kind, wie der Jüngling schon einen solch tiefen, klaren Einblick in das Verderben, in die Noth der Zeit gehabt haben in der nazaretanischen Abgeschlossenheit, um zu diesem dringenden Begehren eines Messias geführt zu werden und noch mehr, wenn wir auch annehmen wollten, daß in den Kreisen seiner Umgebung die Zeit sich in so dunkeln Farben gespiegelt habe, um ihm das Herz mit dieser ringenden Sehnsucht zu erfüllen; aber wie sollte er auf den Gedanken kommen, daß er gerade es sein konnte — gab es denn nicht andere Männer in Jerusalem und in der Wüste, die vor ihm berufen sein konnten? Eine solche Ueberlegung konnte ihm kommen in einem kritischen Augenblick. Wenn er in jenen Stunden am Jordan, da Israel gespannt auf den Messias harrte, der Täufer selbst aber sich dem Verlangen des Volkes entzog und kein größerer sich zeigen wollte, wenn er da etwa die Frage an sich selbst und an seinen Gott richtete, ob er selbst es nicht sei, so ließe sich das psychologisch verstehen. Freilich müßte dann auch sofort erwartet werden, daß er sich offen zu diesem Berufe bekannt hätte, und es ließe sich kaum verstehen, wie er eigentlich nur durch die Erwartungen des Volkes gedrängt, nur durch augenblickliche Nöthe veranlaßt zur Ergreifung dieses Berufs, doch auf die nähere Gestaltung desselben den Messiaserwartungen des Volkes so wenig Einfluß gestattet haben sollte. Wenn eine Jungfrau von Orleans, auf welche Hase sich beruft, im Angesicht der äußersten Gefahr ihres Landes den Beruf zur Rettung in sich verspürt, so kann sie sich diesen Beruf doch nur als den zu einer augenblicklichen, sichtbaren denken. Aber das Messiastum im Sinne des Herrn war den Erwartungen und Hoffnungen Israels in keiner Weise ganz adäquat, so daß wir uns auch nicht denken können, sein Bewußtsein, der Messias zu sein, sei aus den Eindrücken von der Noth und den Hoffnungen der Zeit heraus geboren. Ueberdies kann die Einwendung, die Hase selbst macht, daß bei einer solchen Entstehung des messianischen Bewußtseins das Schwanken und der Zweifel eigentlich integrirende Momente dieses Bewußtseins gewesen sein

müßten, daß mindestens bei den eintretenden Miserfolgen diese Zweifel sich wieder geregt haben müßten — diese Einwendung kann nicht leicht beseitigt werden. Man vergesse nur eines nicht. In dem messianischen Bewußtsein lag doch eines ganz unfraglich eingeschlossen, die Ueberzeugung, daß an seine Person, nicht nur an die von ihm verkündigte Wahrheit das Heil der Welt gebunden sei. Wie soll dies Bewußtsein ohne den Halt einer objectiv versiegelten Gottesoffenbarung gegen das Gewicht des in den Thatsachen scheinbar sich vollziehenden Gottesgerichtes sich festgehalten haben? Ein Hus mag die Ueberzeugung gehabt haben, daß seine Lehre Wahrheit sei, er mag den Scheiterhaufen bestiegen haben in der Zuversicht, daß die von ihm verkündigte Wahrheit sich Bahn machen müsse und ihren Triumph feiern werde; aber daß diese Wahrheit von seiner Person unablöslich sei, daß sie selbst auf immer nur mit der Anerkennung seiner Person auf Anerkennung zu rechnen habe, das konnte er sich ohne äußerste Schwärmerei doch nicht einbilden. Aber das, müssen wir doch sagen, liegt mindestens in dem messianischen Bewußtsein, daß er sich selbst diese absolute Bedeutung zugeschrieben, auch ohne daß wir, wozu hernach Gelegenheit geboten sein wird, dies Bewußtsein noch näher untersucht haben.

Können wir also in keiner Weise in dem Versuche Hase's, die Entstehung des messianischen Bewußtseins denkbar zu machen, aus den Analogien sonstiger Erfahrungen von der Uebernahme hoher, eigentümlicher Berufsaufgaben heraus, eine gelungene Lösung des Problems erblicken, so will auch die Analogie der genialen Ahnung nicht hinreichen, eben aus dem Grunde, weil der Messiasberuf ein ganz eigenartiger ist. Wenn es sich etwa nur um Schriftauslegung und Volkspredigt gehandelt hätte, da mochte ja in allewege eine Ahnung früher in ihm aufdämmern, daß er berufen sei, eine neue Schriftauslegung, neue religiöse Erkenntnisse zu bringen, aber zugleich mit dem Triebe, in die Schrift sich zu versenken, in religiöser Contemplation mit Gott zu verkehren. Im kindischen Spiel schon mochte er den Volkslehrer machen und ein Bewußtsein davon gewinnen, daß er berufen sein könne, die hohen Meister seines Volkes, die Hillel u. a., zu überbieten; aber von hier bis zum

Bewußtsein der einzigartigen Bedeutung seiner Person ist doch noch ein weiter Schritt. Wenn ein Alexander die Ahnung gehabt haben soll, daß er der erste Feldherr, ein Raphael, daß er der erste Maler sein werde, so konnte dieses Bewußtsein an der Erfahrung von anderen Feldherren und anderen Malern sich bilden; aber ohne daß Raphael ein Bild geschaut, von einem Maler gehört, Alexander den Homer gelesen, Soldaten gesehen, von Schlachten vernommen, wäre ihm doch immer eine solche Ahnung gekommen. Es wäre ein Großes, ein schon außer der Analogie Liegendes, wenn der Herr etwa das Bewußtsein gehabt hätte, auf dem Wege der Ahnung mehr zu sein als Mensch — denn ein Prophet ist man ja nicht kraft des Gefühls besonderer Leistungsfähigkeit, sondern nur kraft des Bewußtseins, bestimmte Aufträge von Gott schon empfangen zu haben, aber der Messias ist dann doch noch etwas ganz anderes. Dazu kommt, daß alle Genialität, das Lernen, die allmähliche Uebung nicht ausschließt. Auch der genialste Dichter oder Maler hat nicht mit seinem Meisterwerk angefangen. Wäre das Messiasbewußtsein nach Analogie des genialen Selbstbewußtseins zu erklären, so müßte man annehmen, daß auch in den Tagen der Kindheit schon die ersten Schritte von ihm zu dem Ziele hin erfolgten, das sein Geist ahnungsvoll in's Auge faßte. Der tiefe, aus dem „Unbewußten" stammende Drang würde sich irgendwie geäußert haben. Aber das Wunderbare ist, daß mit dem Aufleuchten des Messiasbewußtseins sofort auch die klare Einsicht gegeben war, es sei diese Erkenntnis mit dem Schleier eines heiligen Geheimnisses zu verhüllen, daß der Messias nicht dem Drange genialer Anlage folgend sich frühe auf seinen nachfolgenden Beruf einübte, sondern unerkannt, ungeehrt von der Welt die Tage der Kindheit und des Jünglingsalters zubrachte. Je concreter man sich die Sache vorzustellen sucht, desto weniger wird man mit den von Hase angeführten Analogien sich zufrieden geben können. Wer die Entstehung dieses Bewußtseins wirklich erklären will, wird wol es versuchen müssen, die Geschichte des Lehramts auch dazu zu nehmen, wird es versuchen müssen, mindestens die Taufe des Johannes als Voraussetzung dazu zu nehmen.

Treten wir nun damit an die Hauptfrage unserer Untersuchung

näher heran, ob innerhalb des Rahmens seines öffentlichen Lebens Spuren einer allmählichen Bildung seines Selbstbewußtseins sich finden, so dürfte für die Beantwortung dieser Frage eine Verständigung darüber nöthig sein, was denn schließlich die Elemente dieses Bewußtseins sind. Erst wenn wir damit in's Reine gekommen sind, wird sich darüber urtheilen lassen, ob unsere Quellen Schlüsse auf das anfängliche Fehlen eines dieser Elemente enthalten oder ob überhaupt denkbar ist, daß dieses Bewußtsein sich so zu sagen stückweis gebildet habe, so daß man also ein Element desselben als vorhanden, das andere erst als sich entwickelnd vorstellen könnte. Wenn der Verfasser bei dieser Untersuchung sich zunächst an die Synoptiker hält und das 4. Evangelium mehr nur als Parallele herbeizieht, so thut er das nicht allein weil er gerne ex concessis argmentiren möchte, sondern auch weil er glaubt, daß eine unbefangene theologische Anschauung sich nicht der Erkenntnis verschließen darf von der eigentümlich theologischen Färbung dieses Evangeliums, kraft deren es die Geschichte sub specie aeternitatis betrachtet, womit der Authentie natürlich in keiner Weise präjudicirt sein soll.

Es ist wol allgemein zugestanden, daß zur Erkenntnis des Selbstbewußtseins des Herrn wir zunächst an die Namen gewiesen sind, mit denen er sich selbst bezeichnet, daß deshalb kein anderes Wort wichtiger ist für diesen Zweck als das Wort *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*. Um kein Wort hat darum auch die Exegese so sehr sich bemüht als um dieses. Vielleicht gelingt es uns, ohne Eingehen auf die verschiedenen Vorschläge der Exegese doch etliche Hauptpunkte hervorzuheben, die schließlich unbestreitbar sein dürften und für unseren Zweck genügen können. Wichtig erscheint schon der Umstand, daß er sich überhaupt einen eigentümlichen Namen gibt und zwar nicht nur auf ergangene Bitte um Auskunft seine Person so bezeichnet, sondern auch ohne solche Veranlassung sich auf diese Weise gewissermaßen von der übrigen Menschheit unterscheidet. Wozu diese Umschreibung des einfachen pron. personale, wenn er nicht glaubte, zum voraus auf ein in ihm vorhandenes eigentümliches Wesen aufmerksam machen zu müssen? (Vgl. Keim II, 70.) Daß mindestens schließlich der Name messianische Bedeutung haben

will, ist wol im allgemeinen auch zugestanden. Strauß (in seinem zweiten Leben Jesu), Hase, Keim, Wittichen sind in dieser Hinsicht einstimmig. Aber ebenso unbestreitbar dürfte auch das andere sein, daß der Herr in ganz bestimmter Absicht diesen Namen bevorzugt und einen besondern Sinn demselben zu geben sucht. Schon der alttestamentliche Gebrauch bei Daniel, wie im 8. Psalm weist auf die ideale Seite des menschlichen Wesens hin. Die Gegeneinanderstellung der Thiere und des Menschensohnes kann doch nur den Sinn haben, daß die Weltreiche, sofern sie von Gott geschieden und ihren natürlichen Trieben hingegeben sind, thierischen Charakter haben, im Messiasreiche aber die Menschheit in ihrem wahren, vollkommenen Wesen erscheint. Trägt nun das ganze Messiasreich einen solchen im vollsten und wahrsten Sinne humanen Charakter, soll in demselben das menschliche Wesen überhaupt zu seiner Vollendung kommen, so muß das von dem Haupt und Urheber dieses Reiches in besonderem Maße gelten, er muß im Unterschiede von den übrigen Menschen darauf Anspruch machen, der Mensch im vollkommenen Sinne zu sein. Oder ist dieser Schluß zu rasch? wird man sich vielleicht mit einer gewissen Unklarheit in dieser Beziehung helfen wollen, mit der Behauptung, daß Jesus vielleicht mehr zufällig auf diesen Namen gekommen sei, seinen Inhalt nicht so ernstlich gemeint habe? Aber wie? Die Wahl einer so constant festgehaltenen Bezeichnung sollte etwas zufälliges an sich haben — und der Herr sollte nicht schon durch den Gedanken, daß der Daniel'sche Menschensohn auf des Himmels Wolken zu dem Alten der Tage kommt, zur Frage nach den Consequenzen dieser Bezeichnung sich veranlaßt gesehen haben? Und wenn er ausdrücklich das Kommen auf den Wolken des Himmels für sich in Anspruch nimmt, sollte ihm dann eine Anschauung, wie sie der Apostel Paulus (1 Kor. 15) geltend macht, wirklich ferne gelegen haben? Wenn die Bezeichnung Menschensohn ohne Zweifel vor der Oeffentlichkeit die messianischen Ansprüche mehr verdeckte als der Name Davids Sohn, wenn das Volk über die Tragweite des Namens Menschensohn im unklaren bleiben konnte, für ihn selbst, den Herrn, lagen doch schon in diesem Namen Ansprüche, welche weit hinausliegen über den bloßen

Davidssohn. Will man nicht den lächerlichen Versuch machen, den Namen auf das Niveau des Menschenkindes überhaupt zu reduciren, so wird man schon hier zugestehen müssen, daß in dem Selbstbewußtsein des Herrn ein Element lag, das schwer in ein nicht krankhaft gestörtes Bewußtsein des empirischen Menschen sich fügen will. Wenn Keim (Leben Jesu, Bd. II, S. 64 ff.) in der ihm eigentümlichen Redeweise einen Doppelsinn in dem Namen findet, wenn er darin einerseits die Bezeichnung des menschlichen Messias findet, wenn er sagt, diese Erkenntnis, „dieser Wille (der sich nämlich in dem Gebrauch des Wortes ausspreche) beleuchtet neu und zauberhaft den echtmenschlichen Charakter und den geistigen wie sittlichen Grundgedanken des Himmelreichs" — wenn aber anderseits auch die Hoheit darin liegen soll, wenn Keim sagt, „sie läßt die immer noch übrige, scheinbar so entscheidend wichtige Perspektive auf Thronherrlichkeiten wie ein duftiges Ahnungsbild erscheinen" — so ist damit doch keineswegs die Möglichkeit, diese Bezeichnung mit einem empirischen Menschheitsbewußtsein zusammenzubringen, erklärt. Auch die Stellung eines διάκονος der ganzen Menschheit ist eine so einzigartige, daß sie auch aus der Parallele mit dem Vorgefühl genialer Naturen von der Bedeutung ihres künftigen Wirkens nicht kann verglichen werden, schon darum nicht, weil es sich in der That doch nicht um eine Leistung handelt, welche nur durch ein außerordentliches Maß von Begabung bedingt ist, sondern zu welcher auch eine einzigartige sittlich-religiöse Stellung erfordert wird. Mag der Name immerhin den Rahmen der Menschheit überhaupt noch nicht überschreiten, wir werden vergeblich nach genügenden Analogien uns umsehen im Kreise aller der Menschen, die nicht in besonderem Maße an Selbstüberhebung leiden. Wenigstens wird man diese ganz eigentümliche Bedeutung, die der Herr sich durch den Gebrauch dieses Namens zuschreibt, zugestehen müssen, wofern man nicht etwa mit Strauß darin den Ausdruck eines vagen, aufgeklärten Kosmopolitismus gegenüber den angeblichen nationalen Beschränktheit des gewöhnlichen Messiasglaubens sehen will.

Leichter als der Name Menschensohn scheint sich der Gottessohn mit dem empirischen menschlichen Bewußtsein zu vertragen.

Strauß findet diese Betrachtungsweise seiner als des Gottessohnes auf eine breite, rationelle Basis gestellt (L. J. f. D. V., S. 202). Denn seiner Meinung nach theilt der Herr die Gottessohnschaft mit allen seinen Jüngern, sie beruht nur auf dem Glauben an die unterschiedslose, alle Menschen umfassende Güte Gottes, der in dieser Güte als Vater erkannt wird. Aber in der That gibt es keine oberflächlichere Ansicht als diese, obwohl man ihr immer wieder begegnet. Es kann doch nicht geleugnet werden, daß der Herr sich selbst niemals zusammengefaßt hat mit den übrigen Menschen, wo er die letzteren als Kinder Gottes bezeichnet, und es ist die Bemerkung Keims (Bd. II, S. 308) daß im späteren Theil seiner Wirksamkeit an die Stelle des „euer Vater" bei dem Herrn der Ausdruck „mein Vater" trete, eben dahin zu ergänzen, daß auch in dem „euer Vater" das „mein Vater" eigentlich implicite schon liegt. Wenn er principiell auf dem gleichen Boden stand mit den übrigen Menschen — mit den Jüngern, warum denn diese absichtliche Vermeidung des „unser Vater". Legt er den Seinen diese letztere Formel in den Mund, warum schließt er sich selbst von dieser Formel aus, indem er eben ausdrücklich den Jüngern sagt, so sollen sie beten? Vergeblich wird man nach irgend einer Spur suchen von einer Gleichstellung des Herrn mit den übrigen Menschen, auch mit den höchsten und besten. Thatsächlich erscheint auch der Gottessohn der Synoptiker als μονογενής, wenn auch nur das 4. Evangelium wirklich diesen Ausdruck anwendet. Wie soll man dieses specifische Sohnesbewußtsein erklären? Die theokratische Bedeutung wird durch alles, was der Herr zur Erklärung seines Verhältnisses zu Gott anführt, nicht unterstützt. Ja, man wird sagen dürfen: wenn der Herr sein Sohnesbewußtsein auf die Erwählung zum Messias begründete, so würde allerdings die Anwendung des Sohnesnamens auf die übrigens Reichsgenossen unverständlich sein. Wäre die Gottessohnschaft die Prärogative des Messiasthrones, so könnte auch nicht in abgeleiteter Weise der Sohnesname auf die Unterthanen übergetragen werden. Nur wenn mit dem Namen ein Wesensverhältnis zwischen dem Herrn und Gott bezeichnet werden soll, erklärt sich beides, die Uebertragung des Namens auf die Theilhaber am Reich und der specifische Vorbehalt, welchen der Herr für sich selbst

macht. Daß damit die Annahme des Titels auch im theokratischen Sinne nicht ausgeschlossen ist, versteht sich von selbst — nur ruht für den Herrn diese theokratische Bedeutung des Namens auf dem Grunde eines Wesensverhältnisses.

Freilich hat man nun versucht, doch wieder den specifischen Unterschied auf einen graduellen zu reduciren. Nach Wittichen (L. J., S. 125) ist der Name Gottessohn „der Ausdruck für die freie persönliche Hingebung an Gott, welche zuerst und in eminenter Weise in ihm selbst realisirt, seiner Gemeinde durch seine Wirksamkeit als Lebensprincip mitgetheilt wird, und für die entsprechende Selbstmittheilung Gottes an die Menschen". Bezeichnend ist in dieser Erklärung schon die Voranstellung der Selbsthingabe an Gott. Es entspricht ganz dem pantheistischen Zuge des modernen Rationalismus, daß Gott als ein Naturding gefaßt wird, das, in immer gleicher Güte und Vollkommenheit auf die Menschen strömend, diesen ganz nach dem Maßstab ihrer Capacität, ihrer Hingabe sich mittheilt. Aber davon abgesehen ist der Herr so nicht eben doch nur der primus inter pares? Wenn auch er erst andere zur Selbsthingabe anregt, gibt ihm das ein Recht, sein eigenes Verhältnis zu Gott als ein von dem der übrigen wesentlich verschiedenes zu denken? Wie kann er darauf kommen, zum voraus gewissermaßen die Möglichkeit auszuschließen, daß es zwischen Gott und einem anderen Menschen zu dem Verhältnis, ich will nicht sagen innigerer, aber doch gleicher Selbstmittheilung und Selbsthingabe komme? Jeden Falls wird man gut thun, mit Keim von dem großen Sohnesbekenntnis (Matth. 11) auszugehen. Hier erscheint das Sohnesverhältnis als ein Verhältnis ausschließlichen Erkennens. Auch wenn wir nur zunächst beim einen Gliede stehen bleiben, bei der Erkenntnis des Vaters durch den Sohn, wird man sofort zu der Frage weitergeführt, woher kommt es, daß der Sohn allein den Vater erkannte? Wenn man freilich mit Keim den Text auf Grund der nachapostolischen Literatur ändert und den Vater zum Subject der Offenbarung macht, so kann man sagen, der Herr wolle damit nur thatsächlich aussprechen, daß er zuerst den Vater erkannt habe, ohne daß er darum die Möglichkeit ausschließen wollte, daß auch andere, nun, nachdem er den Weg gezeigt, zu dieser Er-

kenntnis gelangen. Allein diese Textesänderung ist doch zu gewaltsam und ob man nun mit Matthäus das δεῦτε πρός με u. s. w. folgen oder mit Lukas das μακάριοι οἱ ὀφθαλμοί sich anschließen läßt, immer wird man doch einen inneren Zusammenhang zwischen seiner Erkenntnis des Vaters und seiner Bedeutung für die Menschheit finden und zugestehen müssen, daß der Herr das Verhältnis aller Menschen zu Gott — zunächst einmal bezüglich der Erkenntnis — durch ihn vermittelt denkt [1]). Seine Erkenntnis Gottes als des Vaters ist also nicht das Ei des Columbus, daß nun jeder unabhängig von der Person des Herrn zu ihm gelangen könnte, sondern jeder Einzelne ist an seine Vermittlung für immer gewiesen. Dann aber muß er ein jedem anderen Menschengeist fehlendes Erkenntnisorgan gehabt haben — er muß sich bewußt gewesen sein eines specifischen Wesensunterschiedes von den übrigen Menschen, wodurch er wie kein anderer zur Erlangung dieser Erkenntnis befähigt war. Wie darf man dann aber so vornehm jede physische oder metaphysische Bedeutung des Sohnesnamens zum voraus ablehnen? Die specifische religiöse oder ethische Dignität des Herrn ist ohne einen metaphysischen Hintergrund nicht denkbar. Je gewisser der Herr seine messianische Würde nicht auf eine von seiner Person ablösbare Amtsbefugnis gründet, sein Königtum nicht als ein ihm, abgesehen von seinem persönlichen Werth, übertragenes Amt ansieht, wie es nach Hase (S. 413) den Anschein gewinnen könnte, desto sicherer muß auch seine Prärogative auf einem persönlichen Wesensvorzug beruhen. Noch mehr aber tritt diese specifische Unterscheidung hervor in dem, nach dem kanonischen Text, ersten Gliede: Niemand kennt den Sohn. Mit Recht hat dies Wort der Tübinger Schule solchen Anstoß bereitet, daß Baur es einfach eliminirt, Strauß kopfschüttelnd davor steht. Warum soll niemand ihn kennen, wenn in seinem Wesen nicht ein Etwas sich findet, das eben mindestens über alles empirische Menschenwesen hinausgeht? Es ist oberflächlich, wenn Hase sagt, den göttlichen Menschensohn zu erkennen, sei schwer, denn es ist nicht nur schwer, sondern unmöglich. Triumphirend zwar fragt Keim am Schluß seiner Deductionen: Bleibt

[1]) Vgl. gegen die Aenderung der Recepta auch Weizsäcker, S. 433.

hier auch noch ein eigentlich dunkles Geheimnis, wenn man den Spuren der geschichtlichen Thatsachen folgt? (a. a. O. S. 386). Wir unserseits bestreiten aber auch Keim das Recht, das Wort οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν Lügen zu strafen. Ist weiter nichts nöthig, als daß man den Spuren der geschichtlichen Thatsachen nachgeht, um alles Geheimnis zu lüften, so ist eine specifische Offenbarung Gottes in Betreff des Sohnes überflüßig. Keim beruft sich auf ein Wort A. Schweizers, daß große Aussprüche begreiflich seien bei centraler Einzigkeit. Aber eben darum handelt sich's: wie ist die centrale Einzigkeit und das Bewußtsein davon auf dem Boden des empirischen menschlichen Wesens möglich? wie soll ein gewöhnliches, auch das höchste Menschenkind zu der Ueberzeugung kommen, daß ihm ein Wesen eigne, „welches Gott selbst ein Interesse bietet, ein Problem öffnet, eine Verwandtschaft zeigt"? sofern nämlich dies Wesen ihm eignen soll im Unterschied von allen anderen. Man sei doch ehrlich! Man mag der orthodoxen Dogmatik gegenüber mit solchen Erklärungen den Schein der Nüchternheit sich geben, als habe man nun alles begreiflich gemacht; aber wenn man sich die Sache concret vorstellig machen will, so sind solche Sohnesbekenntnisse doch eben stark genug, um uns zu dem Geständnis zu zwingen, daß wir von irgend einem anderen Menschen, auch wenn er die wunderbarsten Entdeckungen auf dem religiösen Gebiete gemacht, ähnliche Bekenntnisse uns nicht gefallen ließen, weil wir sie mit einem auf der Höhenlage des uns bekannten Menschenwesens, so lange dasselbe normal ist, stehenden Bewußtsein nicht zu reimen vermögen. Auch wenn man das πάντα μοι παρεδόθη auf die rein religiöse Bedeutung reduciren will, als bloß hyperbolischen Ausdruck der Ahnung von der Weltbedeutung der neuen Religion wird man das Wort doch nicht leicht zurechtlegen können. Daß seine Person, nicht nur seine Entdeckung, seine Religion in eine solch' weltgebietende Stellung gerückt werde, dürfte doch kaum zu bestreiten sein, — wie ist das aber möglich, wenn die Person, wie bei allen Menschen sonst, ihre Bedeutung für die Welt doch nur durch ihre Leistung empfängt? In der That, man hat, angesichts solcher Aeußerungen vom „rein historischen" Standpunkte aus, alle Ursache die Frage zu erheben, wie weit bei

dem Herrn die Tugend der Demut ihre volle Vertretung gefunden habe; aber man wird sich kaum mit der Antwort begnügen können, daß es eben das Amt gewesen sei, welches der Herr habe in Ehren halten müssen, da doch im Gegentheil der Herr überall gerade seine Person als solche, ohne Rücksicht auf sein messianisches Amt, mit diesen hohen Prädikaten umkleidet. Wenn die Versicherung, daß er ταπεινὸς sei, τῇ καρδίᾳ keinen widerwärtigen Eindruck auf uns machen soll, so muß sie zum Hintergrund eine thatsächliche Hoheit haben, die über das Maß aller sonstigen menschlichen Würde hinausgeht. Mag diese Hoheit auch zunächst eine religiöse und sittliche sein, die Voraussetzung, daß er in einzigartiger Weise Gegenstand des Wohlgefallens Gottes sei, so daß auch künftighin kein anderer Mensch dieselbe Stellung gewinnen könne, streitet nur dann nicht mit der Demut, wenn sie auf dem Bewußtsein eines einzigartigen Wesens ruht. Ohne metaphysischen Hintergrund wissen wir uns das Bewußtsein der religiösen Einzigkeit nicht denkbar zu machen, so wenig als die thatsächliche sittliche Einzigartigkeit.

Daß auch auf solche der Herr einen Anspruch erhebt, wird kaum zu leugnen sein. Daß der Herr davon durchdrungen ist, daß alle Menschen sündig seien, ergibt sich aus einer ganzen Fülle von Aeußerungen, auch wenn nicht schon der Bußruf, mit dem er auftritt und den er an alle Menschen richtet, es beweisen würde. Er lehrt seine Jünger um Vergebung ihrer Sünden bitten, mahnt dieselben ganz allgemein zur Versöhnlichkeit mit der Begründung, daß sie sonst auch keine Vergebung erlangen bei Gott, er setzt in dem Gleichnis vom großen Schuldner voraus, daß die Menschen allgemein eine unendlich große Summe von Verschuldungen Gott gegenüber haben, sein Tod dient zur Vergebung der Sünden für die Jünger und für viele, er nennt die Menschen allgemein πονηροὶ ὄντες (Matth. 7, 11. Luk. 11, 13), er leugnet, daß jemand gut sei außer dem einigen Gott. Und das Wort Joh. 3, 6 findet in diesen synoptischen Ausdrücken seine Corollarien. Rechnet sich nun der Herr zu den also charakterisirten Menschen? Wir können uns natürlich nicht anmaßen, die Frage nach der Sündlosigkeit des Herrn hier eingehend zu erörtern, haben es auch jeden Falls nur mit dem Bewußtsein des Herrn in dieser Beziehung zu thun.

Da wird man nun vorab zugeſtehen müſſen, daß der Herr nirgends auch nur den Schatten des Bewußtſeins von einer concreten Sünde zeigt. Kein Wort nimmt er zurück, keinem bittet er ab wegen irgend einer Uebereilung. Wenn Keim (a. a. O. III, 648) z. B. in dem Auftreten gegen Petrus (Matth. 16, 8. 23), noch mehr in der Tempelreinigung eine nicht zu rechtfertigende Leidenſchaftlichkeit ſieht — der Herr ſelbſt hat ſich nicht bewogen gefunden, dafür Abbitte zu thun, er hat auch kein Bedauern über ſein Auftreten bei der Tempelreinigung ausgeſprochen, weder den Oberſten noch den Jüngern gegenüber. Er weiß wohl von einem Gegenſatz zwiſchen dem Ichwillen und dem Gotteswillen, aber er empfindet dieſen Gegenſatz mindeſtens nicht als Sünde. So tief er ſich in Gethſemane beugt, ein Wort der Buße und Reue kommt nicht aus ſeinem Munde. Selbſt das Kreuz erpreßt ihm kein Bekenntnis auch der geringſten Schuld. Was Keim eigentlich damit beweiſen will, daß er ſich, wo er die Ohnmacht des Menſchen, die phyſiſche und geiſtige, die Schwachheit des Denkens und ſittlichen Könnens u. ſ. w. betont, unter dieſe thatſächlichen Menſchen täglicher Erfahrung eingerechnet habe (a. a. O., S. 643), iſt ſchwer verſtändlich. Einmal iſt von einer expreſſen Einrechnung des Herrn in allen von Keim geltend gemachten Stellen gar nicht die Rede, im Gegentheil, wenn man die Worte preſſen wollte, könnte man bei den meiſten derſelben auf das ὑμεῖς und ὑμῶν hinweiſen. Aber ſelbſt wenn wir darauf kein Gewicht legen wollen, ſo kann man mit dieſen Stellen nur beweiſen, daß der Herr ſich unter Gott geſtellt hat, was auch der orthodoxeſte Dogmatiker nie in Abrede ziehen wird, bezüglich der menſchlichen Seite an dem Herrn. Wie gänzlich nichtsſagend dieſe Argumentation iſt, beweiſt wol am beſten die Behauptung, daß aus dem Worte Matth. 19, 26 gefolgert werden will, der Herr habe damit auf die Fähigkeit, das Gute in anderen Menſchen zu ſchaffen, verzichtet, ja auch auf die durchſchlagende Kraft der eigenen guten Natur und ſittlichen Tüchtigkeit — als ob der Herr nicht im Kapitel vorher (18, 11) gerade von ſich ſelbſt geſagt hätte, daß er gekommen ſei σῶσαι τὸ ἀπολωλός, und als ob jemals der Herr von einer religionsloſen Sittlichkeit modernen Stils einen Gedanken gehabt hätte. Daß alles ſittlich Gute immer nur in der

Gemeinschaft mit Gott geschehen könnte, ist ihm so zu sagen selbstverständliche Voraussetzung; aber was soll das in aller Welt mit der Frage nach der thatsächlichen Sündlosigkeit zu thun haben?

Dagegen ist unbestreitbar, daß der Herr die Vergebung der Sünden ausübt und zwar nicht nur in declaratorischem Sinne, sondern daß er diese Macht als eine seiner Person anhaftende Prärogative hat und sie seinerseits seinen Aposteln überträgt; es ist unbestreitbar, daß er sich für den Weltrichter erklärt, also offenbar sich von dem Gericht eximirt, dem alle anderen Menschenkinder unterstellt werden sollen; es ist unbestreitbar, daß er sich selbst als das Opfer für fremde Sünden bezeichnete. Wie kann er diese Ansprüche alle erheben, wenn er selbst sich als Sünder weiß, wenn er selbst sich als dem Gerichte Gottes verfallen ansehen muß? Der nach Luk. 13, 1 ff. in den außerordentlichen Unglücksfällen göttliche Bußrufe sieht, hätte in dem über ihn selbst hereinbrechenden Gericht nicht auch eine Aufforderung zur Buße sehen sollen, wenn überhaupt auch nur ein leises Bewußtsein von Schuld in ihm vorhanden war? Gegen alle diese schwerwiegenden Beweise für das Bewußtsein des Herrn von seiner Schuldlosigkeit hat man nun neben der Taufe durch Johannes hauptsächlich die Stelle Matth. 19, 17 geltend gemacht. Die Taufe des Herrn durch Johannes werden wir an einem anderen Orte noch ausführlicher besprechen, ihre Deutung ist mindestens so bestritten, daß man nimmermehr einen stringenten Beweis daraus wird führen können. Was aber die Matthäusstelle betrifft, so muß doch vor allem festgehalten werden, daß der Herr über seine Person dort nicht dogmatisiren will. Er hat die Absicht, den jungen Mann schon bei seinem ersten Schritte so zu sagen auf den Punkt hinzuweisen, der gewissermaßen die Entscheidung über seine weiteren Fragen in sich trägt. Es muß daran erinnert werden, daß der Gedanke vollkommener Gesetzeserfüllung mit dem empirischen Zustand der Menschen in Widerspruch steht. Um ihm diese Mangelhaftigkeit menschlicher Gerechtigkeit zum Bewußtsein zu bringen, verweist er ihn auf den höchsten Maßstab derselben, den einigen Gott. Hätte er ihn statt dessen auf sich selbst verweisen sollen, hätte er sagen sollen: niemand ist gut außer mir, und damit sofort die Gedanken auf einen ganz anderen

Punkte lenken, als er eigentlich beabsichtigte, und in diesem Augenblick eine Controverse über seine eigene Person veranlassen? oder hätte er in dogmatisch correcter Weise zu Nutz und Frommen für die künftige exacte Forschung sagen sollen: „niemand ist gut außer dem einigen Gott und mir, dem Sohne Gottes", und mit seiner Antwort die schlagende Beweiskraft schwächen? Für das Bewußtsein seiner Zuhörer zunächst, die ihn selbst ja doch nur κατὰ σάρκα kannten, sollte es außer dem einigen Gott keinen Guten geben und will man weiter die Antwort dogmatisch pressen, so wird man ja immerhin sagen können, der Herr will darauf hinweisen, daß, wenn er selbst gut ist, er es nicht ist als ψιλὸς ἄνθρωπος, sondern nur in seiner außerordentlichen Gemeinschaft mit diesem Gotte. Allen den eben geltend gemachten Momenten gegenüber kann in der That ein auf andere Weise unschwer zu erklärender Ausdruck nicht in's Gewicht fallen. Die moderne Kritik mag ja das thatsächliche Verhalten des Herrn meistern — wir können's ihr nicht wehren, sie mag es schwierig finden, die thatsächliche Sündlosigkeit des Herrn zu erweisen, aber darüber, glauben wir, kann kein Zweifel sein, daß der Herr selbst von keiner Sünde wußte. Wir wissen darum auch den neuerdings vielfach angefochtenen Ausdruck Sündlosigkeit nicht zu tadeln. Denn gerade dieses Negative, die Freiheit des Bewußtseins des Herrn von aller Schuld, läßt sich am schlagendsten beweisen, und wir haben auch gar nicht zu fürchten, daß damit wirklich zu wenig gesagt sei, denn bei der Höhe der sittlichen Anforderungen des Herrn läßt sich eine Freiheit vom Schuldbewußtsein nicht denken ohne das Bewußtsein, dem Gesetz auch nach seiner positiven Seite vollstes Genüge gethan zu haben. — Wenn nun aber der Herr auf der einen Seite an der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen festhält, auf der anderen sich selbst davon ausnimmt, werden wir nicht damit auch auf eine metaphysische Eigentümlichkeit des Herrn hingewiesen? So gewiß die Sünde nicht zum Wesen der Menschheit gehört, so gewiß hebt allerdings die Sündlosigkeit des Herrn ihn nicht hinaus über die Reihe der Menschen überhaupt. Aber wenn wir darauf, daß jeder vom Weibe Geborene auch sündigen wird, mit solcher mathematischen Sicherheit rechnen, als wir darauf rechnen, daß der Apfelkern, wenn er

aus der Erde emporkeimt, wieder zum Apfelbaum werden wird, wofern wir nicht etwa im Lauf der Zeiten dazwischen greifen, so müssen wir fragen: wie kommt mitten in diesen Zusammenhang sündiger Menschen der ideale Mensch herein ohne eine göttliche Wunderthat? wie kann ein Mensch, wenn er nicht eben in der gröblichsten Selbsttäuschung sich befindet, beides in seinem Bewußtsein vereinigen — die volle Ueberzeugung von der Sündhaftigkeit aller Menschen und die Gewißheit eigener Sündlosigkeit, ohne die Legitimation einer irgendwie, metaphysisch gearteten Einzigkeit? Wenn das messianische Bewußtsein des Herrn von dem gewöhnlichen Messiasglauben seines Volkes sich dadurch unterschied, daß es auf dem Bewußtsein seiner, wie wir gezeigt zu haben glauben, ohne eigentümlichen metaphysischen Hintergrund nicht vorstellbaren religiösen und sittlichen Einzigkeit beruhte, so schloß es doch anderseits auch die Beziehungen zu dem in den Hoffnungen Israels gegebenen Messiasbilde nicht in dem Grade aus, wie es gewöhnlich vorgestellt wird. Wenn er in der bekannten Stelle (Matth. 22, 41 ff.) der gewöhnlichen Auffassung gegenüber jenes höhere Bewußtsein hervorhebt, dem bloßen Davidssohn den gegenüberstellt, welchen auch David einen Herrn nennt, so hat er doch eben an das Sitzen zur Rechten Gottes angeknüpft. Es ist ein vergebliches Bemühen die eschatologischen Reden des Herrn auf urchristliche Misverständnisse sehr einfacher Reden über die eigne Unsterblichkeit reduciren zu wollen. Wir rechten auch hier zunächst nicht mit denen, welche, in die Wahl gestellt, der religiösen Autorität des Herrn eine Schranke zu ziehen oder dem Glauben auch an ein äußerlich in großartigen Wunderthaten sich vollendendes Reich Gottes sich zu unterwerfen, eher die erste Alternative wählen; wir fordern nur von ihnen, daß sie anerkennen, daß der Herr selbst solchen Glauben bezeugt hat. Nicht gelegentlich, nicht in einigen dunkeln Andeutungen ist dieser Glaube als ein unüberwundener jüdischer Rest in seinem Bewußtsein mit untergelaufen, sondern das messianische Gericht, er selber als der Herr der Engel, der in sichtbarer Herrlichkeit das Himmelreich zum Ziele führt — das sind Züge von dem Zukunftsbild des Himmelreichs, ohne die geradezu die ganze Predigt des Herrn bei den Synoptikern unverständlich werden müßte. Von der Berg-

predigt an finden wir dieſen Hinweis auf Gericht und Errettung, die σωτηρία iſt ſo wenig etwas rein innerliches als die βασιλεία τῶν οὐρανῶν, die als Lohn für äußere Leiden verheißen wird. Schon in der Bergpredigt ſteht er ſelbſt als der Richter da, der die Herr-Herr-Sager von ſich hinwegweiſt (Matth. 7, 21 ff.). Das dem Samen ähnlich wachſende Gottesreich weiſt auf eine wirkliche Vollendungszeit, das feſte Land, an welches das Netz mit den Fiſchen gezogen wird, auf eine neue Welt hin, in welcher das Gute und Böſe ſichtbar geſchieden ſein wird. Ja um kurz zu ſein, wäre der „Menſchenſohn“ möglich geweſen, ohne den Gedanken der Wiederkunft? Die Frage, wann der Herr den Meſſiasgedanken ſich angeeignet habe, wird uns ſpäter noch beſchäftigen, jeden Falls muß daran feſtgehalten werden, daß der Gedanke ſeiner Wiederkunft für das Bewußtſein des Herrn eine ſehr eingreifende Bedeutung hatte. Dieſer Gedanke war nicht nur ein Außenwerk, das ſich ſo leicht abtrennen ließe, ein ihm ſelbſt vielleicht problematiſcher Zug an dem Meſſiasbilde, das er ſich entworfen und das auszufüllen er den Anſpruch erhob, ſondern es wirkte in die Tiefe. Es war nicht nur eine leiſe Schwärmerei, die man einem ſonſt nüchternen Manne zugute halten muß, ſondern ein ernſter Glaube, der uns in Beurtheilung des Herrn zu einem ernſten Entweder-Oder führt. So gewiß der Meſſiasglaube des Volkes vom Herrn die eingreifendſte Umbildung erfuhr, wir können uns doch nicht denken, daß ein ſo ernſter Mann zu irgend einer Zeit dieſem Meſſiasglauben die Richtung auf ſich ſelbſt zu geben gewagt hätte, wenn für ihn ſelbſt die Herſtellung einer auch äußerlich vollendeten Theokratie gar keinen Sinn gehabt hätte. Nun muß man aber doch fragen, wie eine ſolche Erwartung ohne die Baſis des Bewußtſeins einer einzigartigen Weſensbeſchaffenheit möglich geweſen ſein ſollte. Mit Recht ſagt Weizſäcker (S. 479 f.): Es iſt nur eines dabei zu erklären, nämlich die Möglichkeit, daß ein lebender Menſch das Bild dieſes vom Himmel kommenden Erwählten Gottes auf ſich angewendet habe. Weit entfernt, daß durch jene Vorſtellung erklärt würde, wie er ſich eine himmliſche Natur habe zuſchreiben können, iſt dieſelbe gerade in ihrer Anwendung das Unerklärlichſte. Das ſchwärmeriſche, phantaſtiſche Weſen, welches hiefür zu denken wäre, ſteht in einem

unauflösbaren Widerspruch mit dem Prediger der Entsagung und des geistigen Gottesdienstes. — Es gibt nur ein denkbares Band, welches diese so verschiedenen Elemente seiner Selbstbezeugung zu verbinden im Stande ist: die allen Aussichten der Zukunft, allen Vorstellungen seiner Berufswege vorausgehende innere Gewißheit der Erwählung von Gott, der Glaube an sein Sohnesverhältnis." Wenn Wittichen (S. 340) sich begnügt, ohne den Versuch einer psychologischen Vermittlung den „Irrtum" einfach für ein Ziehen starker religiöser Energie zu betrachten und als durchaus nothwendig für die Weiterführung seiner Sache, so hat dagegen Keim den Gedanken an „kräftige Schwärmereien" dadurch abzuweisen gesucht, daß er den Glauben an die Wiederkunft für einen „Nothbehelf" erklärt, nicht für eine Liebhaberei (Bd. II, S. 571). Es sei dem Herrn nicht zuzumuthen gewesen, weder auf seine Person zu Gunsten der „ewigen Sache" zu verzichten, noch auch einfach resignirt und blind die verhüllte Zukunft Gottes zu acceptiren. Warum freilich keine dieser beiden Zumuthungen zu stellen gewesen wäre, das hat Keim nicht erklärt. Ist thatsächlich seine Sache nur zum Siege gekommen, ohne sein ferneres, persönliches Wirken und Eingreifen, ist seine Person in keiner anderen Weise gerechtfertigt worden, als so wie jede welthistorische Persönlichkeit am Ende in dem Sieg ihrer Sache auch den eignen feiert, warum sollte dem Herrn nicht die Unterscheidung zwischen sich und seiner Sache auch zuzumuthen gewesen sein? Der „Nothbehelf", als welchen Keim den Gedanken der Wiederkunft im Munde des Herrn zu rechtfertigen sucht, dürfte ein Nothbehelf im Munde des Geschichtschreibers selbst sein. Auch daß es sich nur um einen Irrtum des Verstandes um das unbewußte Gedicht einer hochfliegenden religiösen Phantasie gehandelt habe, wie Hase will (S. 543), kann nicht zugegeben werden. Außer dem bereits oben Bemerkten muß noch besonders hervorgehoben werden, daß auf diesem Punkte zwei Grunddifferenzen hervortreten, welche zwischen dem modernen Rationalismus und der Anschauung des Herrn unseres Erachtens obwalten. Trotz aller Versuche, der Person des Herrn eine würdigere Stellung zu sichern, als die des Landrabbiners oder des jüdischen Weisen, welche der ältere Rationalismus dem Herrn zutheilte, ver-

mag doch auch der neuere nicht, die „Sache“ des Herrn in dauernder Abhängigkeit von seiner Person zu halten. Und im Zusammenhang damit steht der Versuch, die äußerliche Gestaltung des Gottesreiches zu etwas gleichgültigem zu machen. In beiden Beziehungen jeden Falls ist der Herr, wie ihn Keim aus anderem Anlaß nennt, ein Realist. Nirgends finden wir, daß der Herr seine Sache sich als von seiner persönlichen Ein- und Mitwirkung unabhängig gedacht hat. Bezüglich des zweiten Punktes sind gerade die Synoptiker zusammen mit der ganzen apostolischen Literatur Zeugen für das Bewußtsein des Herrn von seiner messianischen, theokratischen Herrlichkeit, die man schwer beseitigen und abschwächen wird. Jeden Falls könnte man es höchstens mit Hülfe des johanneischen Evangeliums. — Es ist ja nicht zu leugnen, daß im vierten Evangelium der Gedanke der sichtbaren Wiederkunft zurücktritt — obgleich derselbe durchaus nicht fehlt, sofern doch unfraglich die Lehre von der Auferstehung und der messianischen Krisis sich findet und der erste Brief in dieser Beziehung ergänzend eintritt und zeigt, daß mindestens dem Verfasser des vierten Evangeliums die allgemeine Erwartung der ältesten christlichen Kirche geläufig war. Aber wir wissen, warum gerade die neuesten Biographen des Herrn lieber auf den Vortheil, der ihnen aus dem Johannes-Evangelium erwachsen könnte, verzichten. Für die persönliche Postexistenz müßten sie die persönliche Präexistenz eintauschen und diese ist allerdings für die „rein historische“ Betrachtung noch tödlicher als die erstere. Ihre Beseitigung aus dem vierten Evangelium, wie sie Beyschlag versucht hat, dürfte kaum leichter möglich sein als die der persönlichen Parusie aus den Synoptikern. Es kann freilich nicht geleugnet werden, daß auch das johanneische Evangelium auf keinem Punkte die Consequenz aus diesem Bewußtsein der Präexistenz zieht, daß dem Herrn in derselben concreten Form auch die himmlische Vergangenheit, wenn wir menschlich davon reden sollen, wäre vor Augen gestanden, wie die irdische: die Kenotik hat ohne Zweifel hier noch vielen Spielraum. Aber mag auch dieses Bewußtsein der Präexistenz einen ziemlich allgemeinen Charakter gehabt haben, mag es nur einen lichten Hintergrund gebildet haben zu seinem Weltbewußtsein, immerhin ist dies im johanneischen Evangelium

niedergelegte Zeugnis von einem Bewußtsein der Präexistenz der schärfste Ausdruck der eigentümlichen Natur seines Selbstbewußtseins überhaupt, verbietet uns am allerbestimmtesten, den Versuch von der Basis eines empirisch-menschlichen Wesens aus die Entstehung des messianischen Bewußtseins des Herrn begreiflich zu machen.

Im übrigen dürfte alles, was im vierten Evangelium über die Zeugnisse der Synoptiker hinausgehendes von der Person des Herrn gesagt wird, doch nur als Epexegese zu den ersteren Zeugnissen angesehen werden, und der Unterschied zwischen beiden Darstellungen erscheint mehr nur der zu sein, daß, was die synoptische Darstellung andeutungsweise oder als Voraussetzung angibt, die des vierten Evangeliums ausdrücklich hervorhebt und ausführt. Ist einmal zugestanden, daß auch nach den synoptischen Quellen ein specifisches Sohnesbewußtsein sich findet — und zwar ein Sohnesbewußtsein nicht als Consequenz, sondern als Basis des messianischen, so kann die Hinzufügung des „*μονογενὴς*“ zum Sohnesbegriff nichts auffallendes mehr haben. Ist das Verhältnis des Sohnes zum Vater als das einzigartiger gegenseitiger Erkenntnis festgestellt, so ist es doch nur eine nähere Bestimmung dieses ausschließlichen Verhältnisses, wenn der Herr sein Thun und sein Reden als ein Thun und Reden des Vaters bezeichnet (Joh. 5, 19 ff. 7, 16 ff. 9, 25 ff. 14, 10 u. s. w.). Liegt der Gedanke, daß der Vater im Sohn und der Sohn im Vater ist, der sich dann endlich zuspitzt in dem Worte (10, 30): *ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν*, nicht ganz in der Linie des großen Sohnesbekenntnisses (Matth. 11), eines Bekenntnisses, das wir selbst wieder als die Auslegung von Aeußerungen erkannten, die regelmäßig sein eigenes Bewußtsein über sich bezeugten? Wenn der Herr in den verschiedensten Wendungen im johanneischen Evangelium sich als ausschließlichen Mittler der Offenbarung hinstellt, so blieben, selbst wenn man mit Keim das *ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι* (Matth. 11, 27) anzweifeln wollte, in den Synoptikern immer noch genug Parallelen übrig. Denn wenn der Herr sich dem Johannes und allen Propheten, wenn er sich dem Gesetze selbst gegenüberstellt, so liegt darin doch der deutliche Anspruch auf eine Stellung als Mittler

abschließender Offenbarung. Damit ist denn auch sein Anspruch auf völlige Irrtumslosigkeit im religiösen Gebiet schon gegeben, wie derselbe in dem Ausdruck ἡ ἀλήθεια (Joh. 14, 6) begrifflich fixirt ist. Die Sündlosigkeit ist, wie wir sahen, auch auf synoptischem Boden so sehr Voraussetzung, daß Joh. 8, 46 nichts neues sagt, auch wenn wir das Wort im Vollsinn nehmen und nicht, wie Keim will, die ἁμαρτία nur auf die specielle Sünde der Unwahrheit einschränken. Endlich, wenn der Herr sich die ζωὴ καὶ ἀνάστασις nennt im vierten Evangelium und ausdrücklich die Macht der Todtenerweckung zuschreibt, so dürfte die ganze Parusieerwartung, wie wir sie aus den synoptischen Reden kennen lernen, hinreichend diesen Anspruch begründen.

Mit den eben gemachten Bemerkungen konnten wir nicht gemeint sein, zur Lösung der Frage über das Verhältnis des synoptischen und johanneischen Christus etwas wesentliches beibringen zu wollen. Das Thema dieser Abhandlung erfordert ja nicht eine durchaus vollständige Darstellung dessen, was als Zeugnis für den eigentümlichen Gehalt des Selbstbewußtseins des Herrn gelten kann, nicht eine systematische Darstellung der Person des Herrn ist ja der Zweck dieser Abhandlung, — uns genügt, die wichtigsten und hervorragendsten Punkte geltend gemacht zu haben, in denen sich das Bewußtsein des Herrn von seiner eigenen Person in ihrer Eigen- und Einzigartigkeit geltend macht, und da war es uns nur darum zu thun, nachzuweisen, daß, wenn man auch die synoptische Darstellung als diejenige zu Grunde legt, von welcher aus am ehesten eine rein menschliche Erklärung dieser Persönlichkeit möglich erscheint, doch immer noch so viel eigentümliches übrig bleibt, daß auch die Hauptpunkte der johanneischen Selbstbezeugung des Herrn nur wie weitere Ausführungen und Erklärungen erscheinen. Dies letztere wenigstens in kurzen Andeutungen durch das eben Bemerkte gezeigt zu haben, darauf erheben wir allerdings Anspruch, und von dieser Prämisse aus versuchen wir nun den weiteren Gang zu unternehmen und zu fragen: ist irgend welche Aussicht vorhanden, der Entstehung dieses so gearteten Selbstbewußtseins auf geschichtlichem Wege, d. h. durch Betrachtung und Untersuchung der von den Quellen berichteten Lebensumstände des Herrn näher zu kommen?

Da die Quellen diese Umstände wesentlich nur aus der Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit näher schildern, und wir bereits gesehen haben, daß die wenigen Berichte aus dem Vorleben des Herrn die gewünschte Erklärung zu bieten in keiner Weise ausreichend sind, so stellt sich die Frage näher so: finden sich in den Berichten über des Herrn öffentliches Leben seit der Taufe Johannis genügende Andeutungen, daß er von außen her durch Erfahrungen und Eindrücke in der Dialektik mit Freund und Feind erst darauf geführt wurde, seiner eigenen Person gewisse auszeichnende Prädikate zuzuschreiben, die er ihr von Anfang an nicht zueignete, — ist es uns vergönnt, in die Motive und Vermittlungen hineinzuschauen, durch welche er dahin geführt wurde, sich ein einzigartiges Verhältnis zu Gott zuzuschreiben und für seine Person eine ewige und schlechterdings allgemeine Bedeutung zu erwarten?

Da sämtliche Evangelien darin übereinstimmen, daß die Wirksamkeit des Herrn sich an die des Täufers angeschlossen, so wird sich zunächst fragen, ob aus dieser Verbindung etwa sich Anhaltspunkte in dieser Richtung ergeben. Nun kann auch eine Anschauung, welche davon ausgeht, daß das Selbstbewußtsein des Herrn nur auf einer ganz eigentümlichen Wesensbeschaffenheit des Herrn beruht haben könne, nicht gemeint sein, eine nach und nach erst sich vollziehende Entfaltung dieses Wesens für das Bewußtsein des Herrn irgendwie anzuzweifeln. Wie hoch man das Wesen des Herrn stellen möge; es wäre doch der bare Doketismus, wollte man die Allmählichkeit in der Entwicklung des Selbstbewußtseins leugnen. Die Darstellung der Quellen weist ja auch entschieden darauf hin, daß es gerade die Jordantaufe des Herrn war, die ihn zur vollen Klarheit über sein Wesen und seinen Beruf brachte. Zwar das johanneische Evangelium scheint die Bedeutung des außerordentlichen Vorganges, den auch die drei ersten Evangelien berichten, auf eine dem Täufer zu Theil werdende Belehrung einzuschränken; aber die johanneische Darstellung schließt damit doch nicht aus, daß auch für den Herrn selbst das Ereignis eine Bedeutung hatte. Der Geist, den Johannes herabkommen sieht und bleiben auf dem Herrn (Joh. 1, 33), muß doch wol auch auf den Herrn selbst eine Wirkung gehabt haben. Schon Weizsäcker

hat in dem Worte des Täufers (Joh. 3, 34): *οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα*, einen Zug gesehen, der an die gewöhnliche Messiasdarstellung anklinge, einen Zug, der jeden Falls beweist, daß die synoptische Auffassung in den Augen des Verfassers des johanneischen Evangeliums die Beziehung der Vision auf den Täufer nicht ausschloß. Dieser Zug aber beweist anderseits auch, daß die in der Taufe geschehende Geistesmittheilung nicht im Widerspruch steht mit der außerordentlichen Wesensbeschaffenheit des Herrn, die ihm von Anfang an eignete. Die Schrift ist ferne von der geistlosen Auffassung, als ob der Geist Gottes ein dinglicher, todter Besitz für den Menschen sein könnte — im Gegentheil, die Geistesmittheilung ist ein fortgehender, nur an einzelnen Punkten sich besonders fühlbar machender Akt (vgl. Joh. 1, 52. Matth. 16, 19 f. parall. Apg. 4, 8. 31; vgl. 2, 4 u. s. w.). Darum kann auch für die eben geschilderte Anschauungsweise die Annahme nichts gegen sich haben, daß in der Taufe des Johannes, vermittelt durch eine Vision, das Selbstbewußtsein des Herrn von seinem Wesen und seiner Aufgabe zu einem gewissen Abschluß kam.

Wie ist nun aber diese Jordantaufe selbst zu denken? Ist der Herr, wie wir zu sagen pflegen, rein zufällig mit den Anderen zu Johannes gekommen — hat er auch die Bußtaufe auf sich genommen und ist dann erst durch das Verlangen nach einem Messias dazu veranlaßt worden, in großartigem Entschluß sich selbst der Erwartung des Volkes darzubieten? Oder wie weit ist er zum voraus schon in seinem Bewußtsein und seinen Entschlüssen gekommen gewesen? Einer rein historischen Betrachtung bieten sich hier, auf welche Seite man treten mag, nicht unerhebliche Schwierigkeiten dar. Suchen wir ohne Rücksicht auf die evangelischen Berichte über das Ereignis, das an sich Wahrscheinliche zu eruiren, so könnte man ja allerdings zu der Annahme sich neigen, daß der Herr von der Taufbewegung, wie andere Israeliten auch ergriffen, an den Jordan gekommen sei, sich dort mit den Ideen des Täufers in längerem Verkehr vertraut gemacht habe, um endlich doch seine eigenen Wege zu suchen, und nach und nach zum Glauben an die eigene Messianität zu kommen. Daß aber ein

solcher Gang doch wieder kaum sich annehmen läßt, haben wir oben schon hervorgehoben. Die Art, wie der Herr von dem Täufer redet, schließt überall ein auch nur zeitweiliges Schülerverhältnis aus. Wir müßten doch irgendwie auch Symptome davon haben, daß der Herr nach und nach etwas Johanneisches abgestreift habe, während das Umgekehrte, daß der Herr gegen das Ende seines Wirkens auf die Art des Johannes zurückgegriffen habe, immerhin leichter sich wahrscheinlich machen ließe. Wäre Jesus aus der Schule des Johannes hervorgegangen, so wäre auch sein selbständiges Auftreten kaum ohne Bruch möglich gewesen. Können wir uns überhaupt denken, daß Johannes auf der Höhe seiner Arbeit, inmitten einer gewaltigen Volksbewegung stehend, Zeit zum Schulhalten, daß ich so sage, sollte gefunden haben? Man wird also den Verkehr des Herrn mit Johannes auf eine verhältnismäßig kurze Zeit beschränken müssen, auf eine Zeit, zu kurz, als daß innerhalb derselben die Entstehung der Messiasgedanken bei dem Herrn zu denken wäre. Oder soll der Entschluß ein rascher, augenblicklicher gewesen sein, soll er, fortgerissen von der Bewegung, sich plötzlich von der Ueberzeugung seiner Messianität ergriffen gefühlt haben? Aber dann wäre es auch kaum zu denken, wie dieser plötzliche Entschluß nicht sollte hervorgetreten sein vor dem Volke, wie der Messias, der unter dem Wehen der Taufbewegung zum Messias wurde, doch ein so ganz anderer sollte geworden sein, als ein solcher, wie ihn diese Bewegung zu fordern schien. Man wird also nicht auskommen ohne die Annahme, daß der Herr schon vorher Messiasgedanken in sich trug. Die Behauptung Rénans aber, daß der Herr schon vorher eine Art Schule gesammelt gehabt und erst von Johannes den Gedanken des Himmelreichs aufgenommen habe, bewegt sich so sehr auf dem Gebiet willkürlicher Hypothese, daß sich schwer dagegen streiten läßt. Ueberdies aber ließe sich dann, wenn der Herr selbst schon einen Kreis von Jüngern hatte, eine Unterordnung unter Johannes, wie sie in der Uebernahme seiner Taufe lag, psychologisch kaum erklären. Man wird also nothwendig zu der Annahme gedrängt, daß in dem Herrn in spontaner Weise das Messiasbewußtsein sich zu bilden anfieng, daß die Grundlage desselben, das Bewußtsein seiner Sohn-

schaft, im wesentlichen fertig war, und nun erst bei der Jordantaufe sich dieses Sohnesbewußtsein zu der klaren Erkenntnis seines messianischen Berufes fortbildete. Diese Taufe war für ihn das Signal zum Eintritt in diesen Beruf. Wie ist nun aber, muß man weiter fragen, unter dieser Voraussetzung die Uebernahme der Taufe zu denken?

Sie kann keine Bußtaufe für ihn persönlich gewesen sein, nicht nur darum, weil, wie Keim (I, 531 ff.) hervorhebt, nach den Quellen der Herr abgesondert vom Volk getauft wurde, ohne daß ihm ein Sündenbekenntnis abverlangt, eine besondere Verpflichtung auferlegt worden wäre, sondern auch darum, weil irgend wie in seinem späteren Leben die Erinnerung an und die Auseinandersetzung mit dieser Bußverpflichtung müßte zum Ausdruck gekommen sein. Es kann also die Taufe nur die allgemeine Bedeutung der Weihe zum Reich Gottes, der Verpflichtung, für dasselbe die ganze Kraft einzusetzen, gehabt haben. In so fern ist der Gedanke auch der Leidenshingabe zum mindesten nicht auszuschließen — um so weniger, wenn wir bedenken, daß das der Taufvision ähnliche Erlebnis auf dem Berge der Verklärung mit dem Leidensentschluß zusammenhängt. Es liegt also in der Taufe sofort eine klare Andeutung, daß der neue Messias nicht nach johanneischer Erwartung ohne weiteres den Königsthron aufschlagen und die Werfschaufel in die Hand nehmen werde, sondern daß auch für den Messias die Herbeiführung des Gottesreiches eine sittliche Aufgabe sei, eine Aufgabe, zu deren Erreichung es eben des Einsatzes der eigenen Persönlichkeit bedürfe. Eben darum versteht der Täufer das Taufbegehren des Herrn nicht. So ferne er in Jesu den künftigen Messias sieht oder ahnt, kann er sich dessen Unterordnung, die in der Uebernahme der Taufe zu liegen schien, nicht denken. Ein Grund zum Zweifel aber an der Anerkennung des messianischen Berufes Jesu durch den Täufer liegt nicht vor. Jeden Falls kann als ein Zeugnis gegen dieselbe der Umstand nicht angeführt werden, daß er nicht sofort ihn auch als Messias proclamirt habe. Denn mit der Anerkennung war das Andere doch nothwendig auch gegeben, daß er die Gedanken des Herrn nicht kreuzte, sondern ihm die Wahl des geeigneten Zeitpunktes überließ. Für die Anerkennung

aber spricht, von dem johanneischen Bericht ganz abgesehen, außer den synoptischen Taufberichten, die Erzählung Matthäi 11 parall., — ja man möchte sagen das ganze Verhältnis Jesu zu dem Täufer und seiner Schule, wie es uns im Neuen Testament entgegentritt. Die Anerkennung des Herrn als Messias dürfte aber ohne die Taufvision allerdings schwer psychologisch denkbar sein. Hält man also die Thatsache der Taufe des Herrn überhaupt für historisch, wie man muß, wenn man nicht unseren Evangelien schlechterdings jede geschichtliche Autorität nehmen will, so wird man von selbst zu einer Vorstellung von dem wirklichen Hergang der Sache gedrängt, die der evangelischen Darstellung entspricht. Alles deutet darauf hin: Jesus kann nie ein Schüler des Johannes gewesen sein, er kann den Gedanken des Himmelreiches und des Messias nicht von Johannes entlehnt und nur weitergebildet haben, er muß vielmehr von Anfang an über sein Verhältnis zur Predigt des Täufers sich klar gewesen sein. Er kann aber auch vorher noch keine Schule gesammelt gehabt haben, er muß vor dem Volke unbekannt gewesen sein. Eben darum kann auch nicht irgend welcher Erfolg erst ihn auf den Gedanken gebracht haben, daß er der Messias sei; anderseits weist alles darauf hin, daß er nicht nur von der Taufe an sich als den Messias angesehen hat, sondern daß auch der Täufer selbst in ihm den Messias erkannt und geahnt hat, wenn er auch freilich damit noch weit entfernt war, den Weg des Herrn wirklich zu verstehen, das Wesen des Reiches, wie es der Herr verkündigte, wirklich zu begreifen, so daß es uns wohl verständlich ist, wie der Herr den Johannes als noch außerhalb des Gottesreiches stehend bezeichnen kann. Hat er sich aber wirklich in diesem Zeitpunkte schon als den Messias erkannt, so kann es nur geschehen sein auf Grund eines Wissens von seinem eigentümlichen Wesen, das sich ihm in der Taufe vollendete.

Machen wir nun von hier aus die Probe auf das Amtsleben des Herrn und fragen uns, ob hier vielleicht eine Correctur unserer Anschauung sich darbiete, ob die Quellen nicht doch noch die Entwicklungsknoten erkennen lassen, welche erst von dem allmählichen Reifen des Selbstbewußtseins Jesu Kunde geben. Bekanntlich hat namentlich Schenkel versucht, den Rénan'schen Roman deutsch zuzustutzen.

Die Vorbedingung für dieses Unternehmen ist die Leugnung der Bezugnahme der Johannespredigt auf das kommende Messiasreich. Wenn sich Schenkel in dieser Beziehung auf das Schweigen des Josephus von einer solchen Tendenz des Täufers beruft, so zeigt sich darin die ganze Einseitigkeit moderner Quellenbehandlung. Wenn wir von irgend einer Periode der modernen Geschichte nur eine einzige Geschichtsdarstellung hätten, so würde es wohl niemand einfallen, daß ein solcher Geschichtschreiber a priori in allen seinen Angaben im Recht sei gegen anderweitige Darstellungen, die einen speciellen Theil der Zeitgeschichte behandelnd auf einzelnen Punkten im Widerspruche stehen mit jenem Geschichtschreiber. Wer bürgt uns selbst bei politischen Angaben für das absolute Recht des Josephus unseren Evangelien gegenüber? Aber wenn wir auf diesem Gebiete auch dem Josephus einen Vorzug einräumen wollen, ist es nicht gegen alle Vernunft, ohne weiteres vorauszusetzen, daß auch für religiöse Bewegungen, die Josephus selbst nicht einmal als Zeitgenosse mit erlebt, er ein besseres Verständnis gehabt haben sollte als unsere Evangelien? Wenn jemand die religiöse Bewegung der Gegenwart etwa nach Ablauf eines halben Jahrhunderts schildern wollte und er würde etwa bei Besprechung der Pearsall Smith'schen Bewegung sich auf etliche Notizen einer fortschrittlichen Berliner Zeitung zum Beweis dafür stützen, daß die Angaben unserer Kirchenzeitungen über diesen Mann nicht richtig sein können, so würde ein solcher Mann nicht wesentlich unvernünftiger handeln, als wer in dieser Frage den Josephus gegen die Evangelien setzt. Schenkel selbst modificirt zwar seine Berufung auf Josephus durch das Zugeständnis, daß allerdings eine Rücksichtnahme auf das Gottesreich möge stattgefunden haben, aber es soll dieselbe doch nur accessorisch gewesen sein, während nach unseren Evangelien offenbar die ganze Bewegung ihren Mittelpunkt in den Bezugnahme auf das Gottesreich hatte, die ganze Bußpredigt nur motivirt war durch die Nähe des Gottesreiches. Darum schloß auch die Taufe offenbar die Verpflichtung ein, sich für das Messiasreich bereitzuhalten, war ein Glaubensbekenntnis an das Kommen dieses Reiches. Darum ist auch der Gedanke, daß der Herr sich mit den übrigen Sündern gleichgestellt habe, aus demütiger Accommodation ein keineswegs

nothwendiger, sondern ein mit der sonstigen Praxis des Herrn durchaus nicht übereinstimmender. Es ist einfach unrichtig, wenn Schenkel behauptet, der Herr habe ja auch gebetet: erlaß uns unsere Schulden, denn er gibt das Gebet seinen Jüngern; daß er es selbst gebetet habe, davon findet sich keine Andeutung. Einseitiger aber, als es Schenkel thut, kann man wol das Verhältnis des Herrn zu Johannes nicht verzeichnen. Wenn Johannes sich direct an Jesum mit der Frage wendet: „Bist du der da kommen soll?" so soll das mehr Zweifel als Glauben beweisen, als ob nicht mindestens die Frage eine unbedingte Anmerkung des prophetischen Charakters des Herrn in sich schlösse und angesichts der Aeußerungen Matth. 11, 16 ff., aus denen jeder Unbefangene gewissermaßen eine Parallelisirung des Täufers durch den Herrn mit sich selbst herausliest wird, behauptet Schenkel, der Herr habe Johannes für einen Thoren erklärt. Gefangen in dem unglückseligen Bann der Tendenz wider Satzung und Formelkram, ist Schenkel nicht im Stande, das Verhältnis wirklich historisch zu fassen; freilich ganz „rein historisch" geht eben hier die Geschichte nicht ab. Aber wer „rein historisch" diese Geschichte erzählen will, mag einen Roman schreiben, nur soll er sich nicht auf die Quellen berufen. Für ganz unmöglich erklärt Schenkel die Anerkennung der messianischen Würde Jesu durch Johannes, da er sonst sich nothwendig hätte an den Herrn anschließen müssen. Es ist dagegen schon oben bemerkt worden, daß mit dieser Anerkennung Jesu bei Johannes noch lange kein Verständnis für den Gang des Himmelreiches verbunden war, wie ihn der Herr einschlug. Johannes konnte nach wie vor erwarten, daß in feierlicher Proclamation Jesus das Reichsscepter ergreifen werde. So lange das Reich Gottes nicht proclamirt war, hörte auch sein Beruf, auf dieses Reich Gottes vorzubereiten, nicht auf. Auch die von den Jüngern Jesu nach dem vierten Evangelium betriebene Taufe wie ihre spätere Predigt hatte ja wesentlich noch diesen vorbereitenden Charakter. So lange Jesus sich nicht selbst als Messias proclamirt hatte, war auch das Reich immer noch nicht im Kommen und der Täufer auch noch nicht darin.

Für seine Behauptung, daß auch der Herr selbst nach der Jordantaufe noch unentschieden gewesen sei, ob er überhaupt nur

auftreten soll, beruft sich Schenkel auf die Versuchungsgeschichte, von der er natürlich nichts für geschichtlich anerkennen will, als die Zurückziehung in die Wüste. Wer sieht aber nicht, daß diese ganze Geschichte nur Sinn hat unter der Voraussetzung, daß Jesus sich als den Messias erkannte. Plagten den Herrn nur Zweifel, ob der von Johannes eingeschlagene Weg zur Volksverbesserung wirklich Erfolg habe, so wäre es doch am nächsten gelegen, wenn er mit Johannes selbst sich in's Benehmen gesetzt hätte, oder sah er schon, daß auf ganz anderem Wege geholfen werden müsse, warum wartet er, bis Johannes gefangen genommen ist. Warum trägt er nicht vorher schon seine moralischen Grundsätze vor?

Nichts ist gewisser, als daß der Herr seine Predigt unmittelbar an die des Täufers anschloß und mit der Verkündigung des Himmelreiches begann. Das soll nun nach Schenkel heißen, der Herr habe verkündigt: es beginne jetzt eine neue Zeit, mit der alten Theokratie sei es aus, jetzt fange erst das rechte Himmelreich an, das Reich des Geistes, denn unter Buße verstehe der Herr etwas ganz anderes als der Täufer! Es genügt wol diese Auslegung anzuführen. Was sind gegen solche Meisterstücke der Exegese die Künste des alten Rationalismus? Und das soll historisch sein! Hat der Herr das Reich Gottes verkündigt im Anschluß an die Taufbewegung, so muß er das entweder gethan haben rein im Sinne des Täufers, also so, daß er die Herstellung desselben von einer anderen Persönlichkeit erwartete. Dann wäre es aber wol nicht anders denkbar, als daß er die theokratische Vorstellung desselben in den Vordergrund gestellt und erst nach und nach die mehr ethische Seite hervorgehoben haben würde, während in der That vielmehr eher der umgekehrte Gang zu beobachten ist. Hat er aber beim Beginn seiner Predigt schon den trotz alles innerlichen Anschlusses an die Reichserwartung der Besten in Israel doch wesentlich selbständigen Begriff vom Reiche Gottes gehabt, so muß er auch innerlich sich über seine persönliche Stellung zu diesem Reiche klar gewesen sein. Für diejenigen Theologen, die den specifischen Offenbarungsbegriff verwerfen, ist es schon schwer genug, den Täufer gegen den Verdacht schwärmerischen Wesens zu schützen, da es doch eine Vermessenheit war, die Erfüllung aller Hoffnungen Israels

nur auf Grund etlicher Geistesblitze als in unmittelbarer Nähe befindlich zu verkündigen, aber wie sollte erst der Herr gegen solchen Vorwurf geschützt werden, wenn er es wagt, das Vorhandensein dieses Reiches zu verkündigen, ohne über die Person des Messias und die Mittel, welche ihm zu Gebote stehen, im klaren zu sein.

Ja wenn der Herr am Jordan, ergriffen von der Bewegung, in der Einsicht, daß die Volksbegeisterung nicht über dem Fehlen einer Person des Messias verrauchen dürfe, sich dem harrenden Volk als solchen dargeboten hätte, dann möchten wir's versuchen, das psychologisch uns denkbar zu machen als den genialen Entschluß einer großen Seele, die es auf sich nahm, im Drang der Umstände das Höchste zu wagen. Aber nicht dem drängenden Volke stellt er sich als Messias dar, nicht die Wogen der Begeisterung, nicht das unmittelbare Zeugnis des Täufers benutzt er, sondern alle diese Chancen, die rein menschlicher Ueberlegung den Entschluß erleichtern, einen genialen Griff erklären könnten, gibt er daran, um so zu sagen von neuem anzufangen, und nicht allmähliche Erfolge seiner Predigt, nicht der Anhänger, nicht eines ganzen Volkes staunende Bewunderung wartet er ab, um über sich selbst gewiß zu werden, sondern er allein predigt das Reich als erfülltes und macht sich damit lediglich auf Grund seiner inneren Selbstgewißheit anheischig, alle Hoffnungen eines Volkes und der Jahrhunderte zu erfüllen. Man wird zugestehen müssen, daß ohne die Einzigartigkeit eines Selbstbewußtseins, die uns dasselbe am Ende seines Ganges sicher entgegengetreten ist, der Anfang seines Werkes ein gottversucherisches Spiel gewesen wäre. Daß er seine messianische Würde nicht selbst alsbald verkündigte, im Gegentheil sorgfältig darauf bedacht war, eine directe Verkündigung hintanzuhalten, kann für eine allmähliche Entstehung des Glaubens an seine eigene Messianität nichts beweisen. Denn das ist doch klar, daß die laute Geltendmachung derartiger Ansprüche alles sofort auf eine entscheidende Spitze getrieben haben würde. Entzog er sich dem Drängen derer, die in dem Messias den Mann ihrer Gedanken und Wünsche sahen, so war er auch als Messias der Einfältigen und Armen nicht mehr möglich. Er mußte zu allererst noch zeigen, wie er das Reich Gottes verstanden wissen wolle, in welchem Sinn er der Messias sei, ehe er sich als den letzteren pro-

clamiren konnte. Aber hat nun nicht eben die Predigt vom Reich Gottes ihre Geſchichte — zeigen ſich nicht Spuren in unſeren Quellen, welche uns darauf hinführen, daß erſt nach und nach der Herr ſelbſt zu einer gewiſſen Klarheit über dieſen Punkt gekommen iſt? Es dürfte doch das Verdienſt Rénans ſein, dieſe Frage angeregt, darauf aufmerkſam gemacht zu haben, daß eine Lebensentwicklung des Herrn nach gemeinen pſychologiſchen Maßſtäben nur vorſtellig zu machen iſt, wenn die Grundidee ſeiner Predigt, das Reich Gottes, keine von Anfang an feſte iſt. Und ſo wenig im einzelnen die deutſche Forſchung den Wegen des Franzoſen gefolgt iſt, ſo hat ſie doch im allgemeinen den Gedanken desſelben in ihrer Weiſe weiter auszuführen verſucht.

Rénan behauptet bekanntlich, daß der Herr von dem Gedanken ausgegangen ſei, mit einer Reihe von Moralſprüchen eine idylliſche, paradieſiſche Gemeinſchaft zu gründen, deren Mitglieder ohne beſtimmte cultliche oder geſetzliche Bande als Brüder und Schweſtern zuſammenleben. Um nun freilich dieſe Ideen zu realiſiren, mußte er aus der ſchönen Naivetät, in der er ſie zuerſt verkündigt hatte, heraustreten. Das Reich Gottes in dieſem idealſten Sinne mußte bei dem Verſuch, es in's Leben einzuführen, Modifikationen annehmen. Erſt die Berührung mit dem Täufer leitet ihn dann fort zu einer mehr theokratiſchen Auffaſſung. Das Himmelreich tritt erſt von jetzt ab in den Vordergrund für ihn. Nicht um eine ideale Geſellſchaft iſt ihm mehr zu thun, ſondern eine gründliche Revolution erwartet er. Dieſe will er freilich nicht mit äußerer Gewalt herbeiführen, vielmehr ſoll ſein Gott ihm den Königsſtuhl mit Wunderthaten zurichten. Er ſelbſt indeſſen will dies Reich doch durch ſeine Predigt zubereiten. Aber die ſchönen Tage von Galiläa, in denen er leicht eine große Menge glücklicher, einfacher Galiläer ſammelt, mit denen er in einem paradieſiſchen Zuſtand der Unbefangenheit, idealen Genuſſes dahinlebt, hören auf bei der Berührung mit dem Geiſte Jeruſalems, dem engherzigen der Tempelariſtokratie und der Ariſtokratie der Schriftgelehrten. Jeſus wird zum Kampfe wider das Geſetz gedrängt, auf Heiden und Samariter richtet er ſein Augenmerk. Er wird zum revolutionären Fanatiker, der ſich nun auf bedenkliche Wege ziehen läßt, ſeine eigene Meſſianität immer beſtimmter hervorhebt, immer einſeitiger verteidigt, um das Reich Gottes mit Ge-

walt in's Werk zu setzen. Bekannt ist die zweideutige Rolle, welche Rénan den Herrn auf seinem letzten Lebenswege spielen läßt, freilich nicht erst da. Im wesentlichen ist der Herr ja von Anfang an nach der Darstellung des Franzosen ein zweideutiger Charakter. Es sind doch eigentlich sehr zufällige, rein äußerliche Umstände, welche diese Entwicklung zuwege gebracht haben. Wenn der Gedanke des Himmelreiches ihm überhaupt erst durch den Täufer nahegelegt wurde, wenn er erst dadurch auf den Einfall kam, sich als Reformator und Messias vorzustellen, so waren es die Illusionen, die ihm sein Mangel an Welterfahrung und der offene Sinn der Galiläer erregten, durch welche er sich verleiten ließ zu dem Glauben, ein ideales Gottesreich zu schaffen, und wieder war es die Verehrung seiner Umgebung gegen ihn, welche neben dem unerwarteten Widerstand gegen seine Ideen zu der düsteren, apokalyptischen Auffassung des Himmelreiches führte, wonach er selbst als der Daniel'sche Menschensohn erscheinen sollte. Wer dieses Bild, wie es Rénan zeichnet, für das richtige halten kann, muß einmal das Verfahren, die einzelnen Theile unserer kanonischen Evangelien nach Belieben aus ihrem Zusammenhange zu reißen und wieder zusammenzusetzen, als das der Geschichtschreibung entsprechende voraussetzen und ebenso es über's Herz bringen, den, welcher im Mittelpunkt der Weltgeschichte steht, zu dem auch die sittlich gefördertsten Männer mit Ehrfurcht hinaufblicken, nach den Maßstäben eines genial angelegten, aber etwas unklaren und ungebildeten Autodidakten und eines auf dem Niveau moderner Alltäglichkeit stehenden, sittlichen Durchschnittsmenschen psychologisch zu beurtheilen. So wenig die deutsche Theologie diese beiden Voraussetzungen zu erfüllen im Stande war, so läßt sich doch nicht leugnen, daß dieselbe in ihrer Art die Rénan'schen Gedanken zwar mit wesentlichen Modifikationen sich aneignete.

Am unmittelbarsten in Abhängigkeit von Rénan steht das Schenkel'sche Charakterbild. Auch nach Schenkel soll anfänglich der Gedanke des Gottesreiches, wie wir sahen, für den Herrn eigentlich nur nebensächliche Bedeutung gehabt haben, auch nach Schenkel erscheint das Reich Gottes zunächst in ganz idealer, aber auch vager Allgemeinheit. Der Herr tritt auf als Stifter einer neuen, von den theokratischen Bedingungen unabhängigen Gemeinschaft

frommer Israeliten mit Gott (Charakterbild, S. 60). Das Reich Gottes ist zunächst ein Reich allgemeiner Humanität, sollte Verwirklichung moderner Toleranzideen sein. Eine weitere Bestimmung erhält dieser Gedanke dadurch, daß der Herr eine Ausdehnung dieser Gemeinschaft über die Heiden, ja über die ganze Welt in Aussicht nimmt und sich selbst als den geistigen Schöpfer und Herrn dieses Weltreiches ansieht. Endlich ist der Herr genöthigt, sich auch über den weiteren Gang seines Reiches zu erklären im Angesichte seines Leidens und Sterbens, und da tritt in den eschatologischen Reden die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* unleugbar in einer den jüdischen Erwartungen viel mehr zusagenden Form auf. Nur will Schenkel nicht mit Rénan diese apokalyptischen Erwartungen in das Bewußtsein des Herrn verlegen, vielmehr haben wir es hier nun mit Accommodationen zu thun, er kann nur seine Ideen in keiner anderen Form seinen Jüngern darbieten. Das ist freilich ein Ausweg, der die Achtung des Verfassers vor dem sittlichen Charakter des Herrn beweist, nicht aber dessen psychologisches Verständniß, denn wenn wirklich der Herr den Seinigen, die in solchen apokalyptischen Ideen befangen waren, etwas anderes sagen wollte, als was er dem Buchstaben nach sagte, so war das doch ein gewagtes Spiel und konnte nur zur Verstärkung der falschen Idee dienen. Ueberhaupt wie viel klarer hätte man, wenn der Herr wirklich die Bekämpfung theokratischer Ideen zu seiner Hauptaufgabe machte, seine Reden wünschen müssen. Da die Hörer doch wol in Heidelberg nicht Hermeneutik gehört hatten, kann man ihnen nicht übel nehmen, daß sie zum Theil in so geringem Maße von ihren alten Vorurtheilen sich abbringen ließen.

Auch durch Keims geistvolle Ausführungen klingt doch noch etwas von dem Rénan'schen Schema hindurch. Schon der Titel der Abschnitte: galiläischer Frühling, galiläische Stürme, jerusalemisches Todesostern, erinnern einigermaßen an die Ausdrucksweise des Franzosen. Freilich läßt Keim gerade im Gegensatz zu Rénan und Schenkel den Herrn mit einem realistischen Begriff des Gottesreiches beginnen, das er dann freilich auch im Anfange nicht als bereits gekommen, sondern als nur im Kommen begriffen verkündigt haben soll. Dagegen soll er in einer zweiten Periode gerade im Ange-

gesichte des beginnenden Widerstandes, mancher Miserfolge und Enttäuschungen zu der bestimmten Aussage fortgeschritten sein, daß das Gottesreich bereits da sei, womit eben von selbst der Verzicht auf eine äußerliche Gestaltung desselben durch göttliche Machtthat gegeben gewesen sei. Schließlich aber im Angesichte der letzten ernsteren Wendung zum Tode habe er dennoch wieder zum Glauben an ein äußerlich, sinnlich kommendes Messiasreich gegriffen. Gerade in dieser dritten Stufe also machen sich doch bedenkliche Aehnlichkeiten mit Rénan geltend.

Vor Keim schon hat Weizsäcker den Unterschied geltend gemacht, der darin liege, daß der Herr zunächst nur die Nähe, nicht schon das Dasein des Reiches verkündige — nur macht er bezüglich der ersten Gestalt, in der das Reich Gottes vor seinem Auge stand, weniger den Einschlag nationaler Hoffnungsbilder geltend, in der Schilderung dessen, was nach dem ersten Entwurf als wesentlich zum Reich Gottes gehörig angesehen worden sein soll, berührt er sich freilich in einem weniger an die Tagespresse erinnernden Ton mit Schenkel. Mit der Erkenntnis, daß in der Erfüllung der wesentlichen Bedingungen der Theilnahme am Gotttesreich auch der Besitz desselben eigentlich gegeben sei, mit der Einsicht in die Erfolge seines Thuns und Lehrens gieng ihm auch die Erkenntnis von der wesentlichen Gegenwart des Reiches und die volle Klarheit über seine eigene Messianität auf, während die Voraussicht seines Leidensweges ihm gerade die Weltbedeutung des Messiasreiches in den Vordergrund treten ließ und den Gedanken persönlicher Wiederkunft zur Reife brachte. Die Weizsäcker'sche Darstellung macht nicht nur die doch peinliche Annahme Keims eines letztlichen Schwankens zwischen Prophetentum und Messiastum, einer gewissen Unklarheit über seine Aufgabe und seines Reiches Schicksal überflüßig, sondern sie läßt möglichst organisch eine Form aus der anderen entstehen, ohne die Modifikationen in diesem Begriffe des Reiches Gottes allzu sehr von den Eindrücken, die ihm von außen her nahegebracht würden, abhängig zu machen. Dennoch können wir uns nicht überzeugen, daß die Quellen oder die psychologische Empirie es wahrscheinlich machen dürfte, daß in dem Bewußtsein des Herrn selbst sich der Gedanke des Himmelreiches in dieser Weise modificirt habe. Wir

könnten es verstehen, wie bereits gesagt, wenn die Idee des Himmelreiches im Sinne der Bedürfnisse moderner Theologie einen allmählichen Reinigungsproceß durchgemacht hätte, wenn die nationale die apokalyptische Form des Messiasreiches, wie er sie im Anschluß an die Predigt des Johannes ursprünglich im Sinne gehabt, sich erweicht hätte, wenn der rein ethische, religiöse Kern sich immer mehr abgeklärt hätte, wenn etwa der Herr in zweiter Linie auf eine nur sittlich-religiöse Erneuerung des Volkes hinzuarbeiten sich begnügt hätte. Wir könnten es verstehen, wenn er, vom Volke abgewiesen, endlich sich damit zufriedengegeben hätte, daß doch ein enger Kreis von Jüngern seine Ideen aufgenommen und daß diese Ideen, an sich unsterblich, auferstehen und fortleben werden. Aber daß der Herr gerade gegen das Ende seines Lehrens mehr die apokalyptischen Ideen gepflegt, die nach moderner Anschauung mit den beschränkt jüdischen Hoffnungen zusammenhängen, geben, dem Thatbestand der Quellen folgend, alle diese Darstellungen zu. Die Betonung dieser apokalyptischen Ideen soll ja eben die Folge des Widerstandes gewesen sein, dem der Herr begegnete. Aber wie, wenn ihm selbst das Reich Gottes zuvor etwas rein innerliches war, wenn ihm selbst die Erkenntnis aufgegangen war, daß das Reich Gottes nur im Bewußtsein der Gotteskindschaft bestehe und in der freien Sittlichkeit, was konnte ihn dann veranlassen, die alten Schläuche einer engherzigen nationalen Hoffnung mit solcher Zähigkeit festzuhalten, daß er sich selbst in eine für dies Geistesreich ganz werthlose schwärmerische Erwartung hinein steigerte und über derselben untergieng? Man könnte doch höchstens diesen ganzen letzten Theil als einen Abfall von seinem besseren Ich ansehen, man mußte darauf bestehen, was auch die Biographen mehr oder weniger deutlich zugeben, daß er nie zur vollen Klarheit über sein eigen Reich gekommen sei. Man wird in dieser Hinsicht dem Franzosen wenigstens den Ruhm der Consequenz nicht bestreiten können, wenn dieser den Gedanken des Himmelreiches von Anfang an schon als eine Trübung der reinen Moral auffaßt, dann ist eigentlich die ganze Geschichte seines Lehramtes nur eine fortgehende Bestätigung des Hegel'schen Axioms, daß jede Idee in ihrer Berührung mit der Wirklichkeit den Erdgeschmack annehmen muß. Aber wie schon gezeigt, setzt diese Auf-

fassung auch eine völlig souveräne Behandlung der Quellen und eine Anschauung von der Person des Herrn voraus, die selbst wieder neue psychologische Räthsel schafft. Nach der durch die Quellen am ehesten zu belegenden Auffassung wäre die mittlere Periode des Herrn die reinste. Aber dann ist eben nicht zu verstehen, warum der Herr nicht auch den letzten Schritt gethan und den Gedanken seiner Messianität im Sinne äußerer Herrlichkeit vollends ganz abgethan haben sollte.

Die Uebereinstimmung, mit der die Biographen eine dreifache Modifikation des Gedankens des Messiasreiches unterscheiden, weist allerdings darauf hin, daß in den Quellen selbst eine Veranlassung dazu gegeben sein muß. Und man wird ja nicht leugnen können, daß in den Synoptikern ein dreifacher Kreis von Reden deutlich abgegrenzt ist. Es ist zuerst das Wesen des Reiches Gottes als eines Reiches der Seligkeit und Gerechtigkeit der Inhalt seiner Predigt; es wird uns in zweiter Linie in den Gleichnissen die Entwicklung des Gottesreiches geschildert, und endlich richtet sich das Augenwerk vorzüglich auf die Vollendung und Gestaltung dieses Reiches. Aber es fragt sich: gehören diese drei Gruppen nicht innerlich zusammen, verhält sich nicht der eine Theil nur als Ergänzung des anderen und lag es nicht in der Natur der Sache, daß in der Predigt des Herrn, eben die eine Seite nach der anderen hervortrat, eine um die andere mehr Interesse gewann?

Wir versuchen das zunächst aus inneren Gründen wahrscheinlich zu machen und sodann zu zeigen, daß auch die Quellen einer solchen Auffassung günstig sind. Das Himmelreich ist doch zunächst ein Reich, wie es in der Welt der Vollendung, in den Himmeln, schon vorhanden ist, als ein Reich unbeschränkter Gemeinschaft mit Gott, in der alle die Gotteskinder, die dem Vater im Himmel sittlich ähnlich sind, seines Segens und Schutzes auch allseitig sich freuen. Das Himmelreich ist das Reich Gottes, die Vollendung der Idee der alttestamentlichen Theokratie, es ist das Reich, in welchem das Verhältnis Gottes zur Menschheit sich dahin bestimmt, daß dem freien, willigen Gehorsam der Unterthanen der wahrhaft sittlichen und vollkommenen Gesetzeserfüllung der Genuß des inneren und äußeren Segens Gottes entspricht. Dies Reich verkündigt

der Herr als nahe. Er kann das Himmelreich darum nicht als etwas an sich transscendentes aufgefaßt haben, sondern, um mit Keim zu reden, das Himmelreich sollte Erdreich werden oder richtiger die Erde soll zum Himmel werden. Daß das nur durch göttliche Thaten und Gnaden, durch Mittheilung himmlischer Güter und Kräfte geschehen kann, ist die Voraussetzung des Herrn und der Grund, warum auch die irdische Gestalt dieses Reiches Himmelreich ist und heißt. Wenn nun Werth darauf gelegt wird von Weizsäcker und Keim, daß der Herr dies Himmelreich erst nur als zukünftiges verkündigt habe und erst später zur Klarheit darüber gekommen sei, daß es schon vorhanden sei, so muß vorab daran erinnert werden, daß mit Ausnahme der Stelle Luk. 17, 21 bei den Synoptikern ein ausdrücklicher Ausspruch darüber, daß das Reich Gottes da sei, nicht vorliegt. Dem ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ bei Mark. 1, 15 steht nicht eine entsprechende, das Vorhandensein des Reiches betonende spätere Formel entgegen, während umgekehrt in den vorangestellten πεπλήρωται ὁ καιρὸς doch die Erklärung liegt, daß das Reich Gottes eigentlich schon vorhanden sei. Es liegt das aber auch in der Natur der Sache, daß zwischen Zukunft und Gegenwart gar nicht so streng geschieden werden kann. Wenn von Anfang an zum vollen Wesen des Gottesreiches auch eine äußere Herrlichkeit, der Besitz des Erdreiches, die Freiheit vom Uebel, die Abscheidung der Gerechten von den andern gehörte, so war natürlich, daß das Reich Gottes erst als im Kommen begriffen dargestellt wurde. Wenn doch mindestens eine veränderte Stellung der Menschen zu Gott eine innere Umwandlung zur Realisirung des Reiches gehört, so ist natürlich, daß der Herr, der diese Umwandlung erst hervorbringen will, nicht mit der Verkündigung des Daseins, sondern nur der Nähe des Reiches beginnen konnte. Sofern er aber sich selbst als der Mittel zur Herstellung dieser Umwandlung mächtig weiß, sie anbieten kann, so fern er der ist, durch den das Reich Gottes auch seine letzte Vollendung erhält, kann er auch das Vorhandensein des Reiches behaupten, und er kann es in um so höherem Maße, wenn sein Wort schon Eingang gefunden, wenn schon Kinder des Reiches da sind, ja die Anfänge einer Reichsgemeinde sich schon regen.

Zu der Folgerung aber, daß der Herr am Anfang erwartet

habe, das Reich Gottes werde etwa durch einen anderen Mann oder durch directe Wunderthat hergestellt werden, und er selbst sei nur der Vorbereiter — liegt kein Grund vor. Wenn der Herr denen, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, die Sättigung als eine zukünftige in Aussicht stellt, soll das nothwendig beweisen, daß er selbst nicht daran gedacht habe, diese Sättigung bieten zu können? Will man die Aeußerungen des Herrn, in denen sich deutlich das Bewußtsein über sein Verhältnis zum Reiche Gottes ausgesprochen (vgl. das ἕνεκεν ἐμοῦ Matth. 5, 11, sowie das gewaltige ἐγὼ δὲ im zweiten Theil desselben Kapitels, zu geschweigen von Kap. 7, 21—23), nicht aus der Bergrede eliminiren, so wird man zugeben müssen, daß er von Anfang an über sein Verhältnis zum Reiche Gottes im reinen war, also nicht der Meinung sein konnte, das, was er zu bringen und zu bieten habe, sei zunächst nur Vorbedingung seines Reiches. Daß er nicht direct mit der Verkündigung seiner Würde angefangen, erklärt sich, wie bereits an anderer Stelle bemerkt, zur Genüge daraus, daß er doch erst dem Volke den richtigen Begriff des Reiches Gottes klar machen mußte, ehe er in der Lage war, sich dem Volke anzuvertrauen. Das Volk mußte erst zu der Erkenntnis geführt werden, daß das Reich Gottes in erster Linie als inneres Gut kommen müsse, daß keine vorhandene Gerechtigkeit für dies Reich genüge, auch die der Frömmsten nicht, daß darum auch nicht ein Gericht, in welchem eben diese Frömmsten nicht zu bestehen vermöchten, die Einleitung zur Rettung sein könne.

Diese Auffassung allein empfiehlt sich auch aus psychologischen Gründen. Wäre des Herrn Predigt die einfache Fortsetzung der des Täufers gewesen, so würde man nicht begreifen, daß er sich von demselben getrennt, nicht wenigstens mit seinen Jüngern eine innigere Fühlung behalten. Trat er aber in selbständiger Weise auf als Verkündiger eines Reiches in einem neuen Sinne, so konnte der Fortschritt doch nur darin bestehen, daß er das angekündigte Reich als thatsächlich gekommen predigte. Die Zuversicht zu solcher Predigt konnte er aber nicht aus den Zeichen der Zeit allein schöpfen: solche zuversichtliche Predigt war doch nur möglich, wenn er auch über die Messiasfrage im reinen war. Man mag

es versuchen, verständlich zu machen, wie ein Mann nach großen Anfängen späteren Enttäuschungen durch Illusionen Trotz bietet, daß ein nüchterner Mann die Verantwortung solcher Predigt auf sich genommen habe, so lange er noch schwankte bezüglich des Wesens dieses Reiches und der Person des Herstellers, das dürfte schwerlich sich wahrscheinlich machen lassen.

Wie weit der Herr die weitere Gestaltung dieses Gottesreiches im einzelnen vorausgesehen, wird sich geschichtlich nicht mehr erweisen lassen. Daß er auf eine Gemeinschaftsbildung der Kinder des Reiches, auf Kämpfe und Anfechtungen, durch welche sie hindurchzugehen habe, auf eine endliche Gerichtskatastrophe gerechnet, das können wir doch schon aus der Bergrede des Matthäus entnehmen, und wenn man auch die unmittelbare Zusammengehörigkeit der Redetheile mit Grund bezweifeln mag, so wird man doch ohne bestimmte dogmatische Voraussetzung aus lediglich kritischen Gründen nicht behaupten können, daß diese Redetheile nicht dem ersten Abschnitt der Wirksamkeit des Herrn angehören. Ob aber bei dieser zunächst innerlichen Scheidung der Gemeinde nicht ein solcher Theil der Nation mit diesem neuen Leben erfüllt werden könnte, daß diese neue Gemeinschaft in die Form des nationalen Lebens gekleidet werden könnte, das mochte noch zweifelhaft bleiben. Wer möchte auch behaupten, daß eine solche Benützung der vorhandenen Form mit dem Wesen des Gottesreiches wäre unverträglich gewesen? Die Weltbestimmung des Reiches, die der Herr ja von Anfang an in's Auge faßte (vgl. Matth. 5, 14), schloß die zunächst nationale Gestaltung der Gemeinschaft nicht aus. Wem eine speciell offenbarende und erziehende Wirksamkeit Gottes an Israel kein Unding ist, wird sich immer auch wieder fragen müssen, ob denn nicht der normale Gang der gewesen wäre, daß die Nation in ihren Häuptern, in ihrem Kern sich aufgeschlossen hätte den Gaben, die der Herr brachte.

Darum ist es natürlich, daß der Herr auch erst unter dem Eindruck der thatsächlichen Abkehr des Volkes und seiner Häupter, zunächst in den Gleichnissen, die innere Scheidung der Reichsgemeinschaft von dem nationalen Leben Israels ausspricht. Was er als Wesen des Reiches von Anfang an ausgesprochen, wird damit

nicht modificirt. Das Reich Gottes ist jetzt wie auch schon früher zunächst ein inneres Gut, es soll endlich durch eine Gerichtskatastrophe hindurch zu einem auch in äußerer Herrlichkeit erscheinenden Reich werden, das ist hier wie in der ersten Redegruppe ausgesprochen. Nur das tritt eben deutlicher hervor, daß es zunächst die Gestalt einer ganz neuen Gemeinde annehmen, im übrigen als eine alle Welt umfassende und alle Weltverhältnisse durchdringende Geistesmacht sich geltend machen soll. Die beiden Pole, der Anfang des Reiches im Herzen und das Ende unsichtbarer Herrlichkeit, treten ebenso deutlich, wie die Weltbedeutung des Reiches hervor [1]). Und es heißt, Widersprüche mit Gewalt suchen,

---

1) Es mag an diesem Orte am ehesten Gelegenheit genommen werden zu einer kurzen Auseinandersetzung mit der Schrift von Weiffenbach: „Der Wiederkunftsgedanke Jesu", Leipzig 1873. Der Kern des Buches ist bekanntlich der, daß Jesus in dunkeln, für die Jünger unverständlichen Worten zugleich mit dem Siege seines Reiches sein persönliches Wiedererscheinen vorausgesagt habe. Diese Voraussagung habe ihre Erfüllung gefunden in den Erscheinungen, die den Jüngern nach der Auferstehung zu Theil geworden. Diese letzteren aber, befangen in ihren groben, sinnlichen Messiaserwartungen, haben nun die Voraussagungen des Herrn gewissermaßen in zwei Theile zerlegt, indem sie einerseits die bereits erfüllte Auferstehungsweißagung, anderseits die Verheißung der ihres Bedünkens noch nicht erfüllten Aufrichtung des Messiasreiches daraus herausgelesen. Wenn der Verf. (S. 376) vorsichtig sich die Rückzugslinie offen erhalten will von der Position aus, welche er zu gewinnen unternimmt, so ist das freilich für das Heer der Leser, das sich seiner Führung anvertrauen möchten, nicht sehr ermuthigend. Aber wir können in diesem Fall die Vorsicht, dies bessere Theil der Tapferkeit, doch nur billigen. Denn in der That muß der Versuch als sehr gewagt erscheinen, wenn man auch nur oberflächlich die große Menge von Zukunftsreden mit der viel bescheideneren Anzahl von Auferstehungsweissagungen vergleicht. Aber auch a priori muß es doch gerade auf dem Standpunkt, den der Verf. einnimmt, für psychologisch viel natürlicher angesehen werden, daß der Herr den Endsieg seiner Sache nur unter seiner eigenen persönlichen Betheiligung für möglich hielt, als daß er auf den, weder von einer sonstigen Analogie noch von einer Schriftstelle ihm dargebotenen Gedanken einer flüchtigen, persönlichen Bezeugung an die Jünger nach der Auferstehung gerieth. Oder will der Verf. in diesem Fall ein dem Herrn rein auf übernatürlichem Wege vermitteltes Vorherwissen einer zukünftigen That-

wenn man behauptet, daß sich die persönliche Beschränkung des Herrn auf Israel, die nationalen Züge in seinem Hoffnungsbild

---

sache vindiciren? Dann möchten wir sagen, eine solche verdünnte Auferstehung, wie sie W. von Keim entlehnt hat, ist zu armselig, als daß sich eine sie betreffende Extraoffenbarung verlohnt hätte. Die Einwendungen, die von mir s. Z. gegen das δεῖ einer Auferstehung im Keim'schen Sinne erhoben wurde (Jahrb. f. D. Theol., Bd. XVIII, S. 90—101) sind meines Erachtens bis jetzt noch nicht in zureichender Weise widerlegt worden. Wenn die Auferstehung des Herrn nichts weiteres den Jüngern verbürgte als sein Fortleben — und weiteres kann eine Auferstehung im Keim'schen Sinne nicht verbürgen —, dann sinkt sie zu einem „zufälligen" Geschichtsereignis herab, und man kann die Ermuthigung der Jünger als ebenso gut auf einem anderen Wege bewirkt ansehen und es ist dann auch eine Weissagung dieses zufälligen Ereignisses nicht mehr recht begreiflich. Doch wir möchten hier nicht lediglich a priori argumentiren, einem Buche gegenüber, das sich redlich bemüht, auf kritischem und exegetischem Wege seine Behauptungen zu begründen. Da es indes viel zu weit abführen würde, wenn ein Eingehen auf die kritischen und exegetischen Voraussetzungen des Verf. bezüglich des in erster Linie in Betracht kommenden Beweismaterials versucht werden wollte, so möge es hier genügen an einer Beleuchtung der Art, wie W. gerade eines der im Text berührten Gleichnisse behandelt. S. 314 bespricht der Verf. die Parabel Matth. 13, 24—30. Um sich freiere Hand zu schaffen, sucht derselbe die Auslegung (V. 37—43) auf kritischem Wege zu beseitigen, während die Echtheit der Parabel selbst nicht bezweifelt werden kann (S. 315). Nun wollen wir über diese kritische Frage nicht rechten, wollen auch nicht mit der Erklärung des ὁ σπείρων beginnen. Wir verlangen nur ein Zugeständnis, das uns W., soweit wir sehen, nicht verweigern wird, das Zugeständnis, daß die Parabel ein Endgericht lehrt, durch welches das Himmelreich erst zur rechten Vollendung und zwar zu einer auch äußerlich hervortretenden Vollendung kommen soll. Nun wird uns mit diesem Zugeständnis aber versichert, daß der Herr weit entfernt sei, sich selbst als den Richter darzustellen, er habe vielmehr in seiner Demut niemals jemand anders als Gott für den Weltrichter gehalten. Das ist denn nun freilich eine Behauptung, die gerechten Bedenken unterliegen muß. Was war denn die ganze Voraussetzung der Messiashoffnung? Doch wohl vor allem die, daß der Messias auch das messianische Gericht halten werde? So redet zum voraus der Täufer (Luk. 3, 17), oder wenn diese Stelle kritischen Anständen unterliegt — man ist vor solchen bei dieser modernen Behandlung der Synoptiker ja nirgends sicher —, so ist doch die einfache Frage übrig, was ist denn der Messias überhaupt, ist er

mit der Weltbedeutung des Reiches nicht reimen. Das Reich Gottes widerstrebt nationaler Ausgestaltung nicht, und es wäre

denn nicht der König des Gottesreiches? Oder wird uns W. auch darüber noch belehren, daß der Herr das Königtum ausschließlich Gott vorbehalten habe und weit davon entfernt gewesen sei, sich selbst für den König zu halten? Wir würden, redlich gestanden, durch eine solche Behauptung nicht mehr überrascht sein, als durch diese Entdeckung, daß der Herr sich selbst ein Gericht anzumaßen weit entfernt gewesen sei. Denn wer anders als der König soll doch überhaupt richten? Daß damit andere Stellen, in denen auch Gott wieder als Richter erscheint, so wenig streiten als Röm. 2, 6ff. mit 2 Kor. 5, 10 oder Matth. 19, 28 mit sich selbst im Widerspruche ist, wenn neben den Richtstuhl Christi auch die zwölf Thronstühle für die Apostel aufgeschlagen werden, sollte doch einem scharfsinnigen Theologen nicht entgehen. Wahrlich, wenn W. die Demut des Herrn nach solchen Kriterien beurtheilen will, dann wird er noch vieles aufzuräumen haben, dann muß er auch Matth. 7, 21—23 ausmerzen, wo doch wol der Herr *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* auch als Richter auftritt und Kap. 11, 20—27, wo die Gerichtsdrohungen in einem bedenklichen Zusammenhang mit dem *ταῦτα μοι παρεδόθη* stehen. Also ohne uns eine Rückzugsbrücke offen zu halten, sind wir erbötig, die Thesis aufrecht zu erhalten: wenn der Herr sich überhaupt für den Messias gehalten hat und ein messianisches Endgericht erwartet hat, so hat er auch sich selbst als den Richter angesehen, und so gewiß in dem besprochenen Gleichnis die Saat auf dem Acker nur das Reich Gottes sein kann und er sich selbst für den Gründer desselben hält, so gewiß ist *ὁ σπείρων* niemand als der Messias. Ist er aber der Richter, soll er dann auch wie die anderen zum Behuf des Gerichtes erst auferweckt werden, oder ist er nur ebenso unsichtbar dabei betheiligt, wie jetzt an der Entwicklung seines Reiches? Wir brauchen kaum zu sagen, daß eines so unmöglich erscheint als das andere und das tertium, das übrig bleibt, ist doch nur die persönliche Wiederkunft in Herrlichkeit und die Auferstehung hat wesentlich ihre Bedeutung auch (natürlich nicht in erster Linie und ausschließlich) darin, daß sie diese Wiederkunft verbürgt. (Vgl. Apg. 1, 11.) Wenn aber diese Parabel nur in dem ausgeführten Sinne gedeutet werden kann, wenn die namhaft gemachten Stellen aus Matth. 7 u. 11, Stellen, deren Zahl sich noch vermehren ließe — nur als Hindeutungen auf ein von ihm persönlich zu vollziehendes Endgericht gedeutet werden können, so scheint uns auch das Hauptbeweismittel, mit dem W. argumentirt, wesentlich erschüttert zu sein, nämlich die Behauptung, daß die Wiederkunftsweißagung erst gleichzeitig mit der Ankündigung seines Leidens und seiner Auferstehung auftrete — und nicht die Voraussetzung für die ganze Reichs-

traurig, wenn das allgemein Gültige und Wahre nicht in geschichtlicher Form, in concreten Typen erscheinen könnte.

Wieder mag es dahingestellt bleiben, wie weit der Herr die concrete Gestaltung seines eigenen Leidens und der ihn erwartenden Kämpfe vorausgeschaut. Daß er von Anfang an des Leidens gewärtig war, dafür zeugen — wenn man auch an die Taufe nicht erinnern will — die klaren Aussprüche der Bergpredigt. Naturgemäß aber konnte er von seinem Leiden doch erst weiter reden, als die Verhältnisse sein Kreuz in Sicht gebracht hatten. Wie er den Seinen gegenüber eine Erklärung hinsichtlich seiner Messianität zu geben immer mehr sich gedrängt sah, je mehr die Reichspredigt die Frage nach dem Messias auf aller Lippen brachte, so gestaltete sich auch die Verachtung der Predigt vom Reiche immer mehr zu einer positiven Feindschaft wider seine Person. Dies nöthigte den Herrn in seiner Predigt, einerseits, seine Person in den Vordergrund zu stellen, bis er schließlich mit seinem Einzug in Jerusalem die lange verschobene, indirect oft genug erhobene Entscheidungsfrage unverblümt stellen konnte, anderseits aber auf die gerichtliche Entwicklung seines Reiches mehr sich einzulassen. Wollen wir den dem dritten Evangelisten eigentümlichen Theil (Kap. 10—18) hier hereinnehmen, so werden wir sagen dürfen, daß diese gerichtliche Seite sich ausspricht zunächst in der Ankündigung, daß die Heiden an Stelle Israels gesetzt werden — bis endlich die Katastrophe über Israel, die Wiederkunft des Herrn u. s. w., bestimmt ausgesprochen wird. In den hierher gehörigen Reden in der ganzen Auffassung des Reiches als eines auch in äußerlicher Herrlichkeit erscheinenden, in Reden, die doch nur die concretere Ausgestaltung der schon in der Bergrede und den Gleichnissen gemachten Andeutungen sind, dürfte sich doch keinerlei Widerspruch wider das Wesen des Reiches, wie es nach seinem inneren Gehalt ursprünglich charakterisirt wurde, finden. Oder sollte es ein Widerspruch sein, daß das Kindschaftsverhält-

---

predigt sei. Durch diese Auseinandersetzung dürfte es als gerechtfertigt erscheinen, wenn auf die Weiffenbach'sche Darstellung im Context nicht öfter Rücksicht genommen ist.

nis zu Gott auch in dem ungetrübten äußeren Genuß dessen, womit die Gnade des Vaters die Kinder erfreut, sich spiegeln soll! Sollte es ein Widerspruch sein, daß die innere Scheidung von dem Weltwesen sich auch endlich in einer äußeren Abscheidung spiegeln soll? Mit all' den eschatologischen Reden nimmt der Herr doch kein Jota von dem zurück, was er über die geistlichen Güter, über den Demutsgang seines Reiches gesagt. Höchstens könnte man fragen, ob denn die Zusammenfassung von Weltende und Gericht über Israel mit den Gleichnissen, welche von einem langsamen Gang des Reiches in der Welt reden, verträglich sei. Aber es darf zur Begründung der Anschauung, daß doch hier eine Unklarheit seitens der Redaction dieser Reden bei Matthäus vorliegt, darauf hingewiesen werden, daß eben in diesem eschatologischen Theil der Reichspredigt doch wieder für den Weltgang des Reiches Raum gelassen ist (vgl. Matth. 22, 10. 26, 47). Wir glauben, daß eine Auffassung des Ganges der Reichspredigt, wie wir sie im Obigen geltend zu machen suchten, am ungezwungensten ohne kritische Gewaltthätigkeiten sich an das vorliegende Quellenmaterial anschließt, und daß, wenn man nicht künstlich erst Widersprüche schafft, die Voraussetzung, daß die drei, freilich sich leicht erkennbar machenden Theile der Reichspredigt ohne Schwierigkeit als organische Theile eines Ganzen erkannt werden, das von Anfang an in dem Bewußtsein des Herrn fertig dastand.

War dem aber also, dann kann auch der Herr über seine eigene Person, über seine eigene Würde nicht im unklaren gewesen sein, wie wir glauben gezeigt zu haben. Und indirect hat ja der Herr von Anfang an deutlich genug auch dem Volke es nahegelegt, daß sie keines andern zu warten haben.

Matthäus stellt die Bergpredigt voran, und es kann ja nicht dem geringsten Zweifel unterliegen, daß, der sich dem Mose als ebenbürtig gegenüberstellt, nur der Messias sein kann. Bei Markus lesen wir schon im ersten Kapitel, daß wenigstens ein unsauberer Geist ihn als den Heiligen ausruft (Mark. 24, 25); im zweiten Kapitel übt der Herr die Prärogative der Sündenvergebung, nennt sich den Bräutigam u. s. w. Lukas stellt bekanntlich den Auftritt in Nazaret voran, jenen Auftritt, zu dem er den ersten Anlaß

gegeben durch die Predigt von der Erzählung einer messianischen Stelle des Alten Testaments. In Betreff des johanneischen Evangeliums bedarf es nicht einmal einer Erinnerung, daß hier das Messiasbewußtsein von Anfang an fertig ist. Welcher Relation man folgen will, immer wird man zugestehen müssen, daß indirect wenigstens der Herr von Anfang an messianische Ansprüche machte. Oder hält man dafür, daß die eigentliche Antrittspredigt uns überhaupt nicht erhalten sei, so wird man doch immerhin kein Recht haben, aus eigener Phantasie heraus sich eine von den eigenen Messiasansprüchen absehende Probepredigt zu construiren. Dazu erscheint der Menschensohn schon von Anfang an, dazu der Vatername Gottes nicht als ein ihm und allen andern gleich geltender, sondern von Anfang an in seiner specifischen Geltung für ihn.

Wir behaupten also, daß der Herr von dem Augenblick an, da er das Reich Gottes zu verkündigen begann, sich auch über den wesentlichen Gang desselben und damit über seine eigene Stellung zu demselben klar gewesen ist; dann kann sich aber auch sein messianisches Selbstbewußtsein nicht erst im Laufe seines Berufslebens entwickelt haben. Er kann nicht gemeint gewesen sein, durch Hineinwerfung etlicher neuer Ideen in das Volk schon seinem messianischen Beruf genuggethan zu haben, so daß er erst später seine Person zum Mittelpunkt für eine Gemeinde gemacht und erst noch später zu dem Glauben gekommen wäre, daß er in theokratischer Herrlichkeit wieder kommen werde. Man mag über die Versuchungsgeschichte denken, wie man will, die Erinnerung, daß der Herr vor Antritt seines Amtes schon sich innerlich auseinandergesetzt habe mit den Ansprüchen und Erwartungen des Volkes von einem Messias, mit den Möglichkeiten zur Realisirung seiner eigenen Aufgabe, wird als eine historisch richtige sich immer bewähren. Damit ist ja nicht ausgeschlossen, daß auch die klarste Einsicht des Herrn sich unter den Eindrücken des wirklichen Lebens, unter den Erfahrungen, die er zu machen hatte, immer wieder neu bewähren, sagen wir noch mehr, immer wieder neu errungen werden mußte. Mit diesem letzteren Zugeständnis aber streitet es nicht, wenn wir leugnen, daß erst von außen her ihm der Messiasgedanke entgegengetragen worden, daß erst unter dem Eindruck der Erfolge und

Miserfolge er selbst sich zu seiner hohen Meinung von sich selbst gedrängt gesehen habe. Eine solche Sicherheit über den Gang seines Reiches und über seine eigene Zukunft macht auch die Geschichte selbst noch nicht doketisch. Die concrete Ausfüllung des gegebenen Rahmens war ja dadurch nicht überflüßig.

Dies gilt insbesondere auch bezüglich des Punktes in dem messianischen Bewußtsein des Herrn, der am ehesten als ein erst unter den Eindrücken von außen entstandener gelten konnte — in Bezug auf den Gedanken des Leidens und Sterbens. Die bestimmte Fixirung des Zeitpunktes, von dem an der Herr seinen Jüngern von dem bevorstehenden Leidensgang geredet habe, weist ja darauf hin, daß ihm selbst erst angesichts des Widerstandes, den er fand, dies Ende klar geworden sei. Und gewiß wird man zugeben müssen, daß die Messiasfrage des Herrn ebenso gut, wie die Leidensverkündigung in einer bestimmten, im einzelnen nicht gerade so vorhergesehenen Wendung seines Lebensganges ihren Grund hatte. Aber schließt das die allgemeine, von Anfang an feststehende Erkenntnis aus, daß zu seinem Berufe das Leiden gehöre? Wenn er in der Bergpredigt von den Verfolgungen um seinetwillen redet, setzt das nicht voraus, daß er sich bewußt war, selbst auch ein Gegenstand der Verfolgung sein zu müssen, wenn er in der Antwort an die Johannesjünger von der Hinwegnahme des Bräutigams redet, weist das nicht auf ein Bewußtsein von dem Ausgang seines Berufslebens hin? Noch bestimmter als die Bergpredigt weist die Instructionsrede (Matth. 10) auf die Verfolgungen hin, und die Erzählung von seinen Erfahrungen in Nazaret (Luk. 4) ist ja so zu sagen die Vorausdarstellung seines ganzen Berufsganges. Es dürfte darum die Ansicht kaum durchführbar sein, daß wenigstens in dieser Beziehung eine wesentliche Veränderung in seinen Anschauungen vom Kommen des Himmelreiches vorgegangen sei. Sollte er in der That erwartet haben, daß seine Himmelreichspredigt widerstandslosen Anklang finden, und ihm kampflos ein Thron zufallen werde? Setzte nicht der Name *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* eigentlich von Anfang an den Gedanken eines Durchganges durch den Tod voraus, oder sollte der Herr angenommen haben, daß er geradezu nur von der Erde zum

Himmel erhoben werde, um von oben wiederzukommen? Gewiß schloß die Erkenntnis der Nothwendigkeit des Leidens und Sterbens nicht aus, daß er den Entschluß dazu immer wieder neu fassen und behaupten mußte, aber so wenig die Scene in Gethsemane an der Sicherheit des Ergebnisses etwas zu ändern vermag, daß der Herr die Nothwendigkeit des Todes schon lange vorher ausgesprochen, so wenig stehen die Andeutungen von früheren Kämpfen gegen die Schwachheit der Menschennatur im Widerspruch mit der von Anfang an feststehenden Ueberzeugung, daß sein Beruf ihn dem Tode entgegenführe. Daß mit der Einsicht in die Nothwendigkeit des Sterbens noch keineswegs auch das Vorauswissen der Einzelheiten gegeben sein mußte, liegt auf der Hand. In welchem Umfang sich der Widerstand gegen ihn entwickeln werde, welche Theile des Volkes sich ihm am ehesten zuwenden, in welchen Gegenden er am meisten Anklang finden werde, wie lange die Frist seiner Wirksamkeit dauern werde — das und noch manches andere konnte ihm allerdings erst in der Erfahrung klar werden. Ein Schwanken dagegen in dem Maße, wie es Keim voraussetzt, wenn er den Rückzug des Herrn nach Cäsarea Philippi geradezu als einen Fluchtweg bezeichnet, würde mit der sonst so einmüthig bezeugten Klarheit und Entschiedenheit des Herrn streiten. Es dürfte überhaupt nicht ganz leicht sein, aus den vorliegenden Quellen heraus im einzelnen zu bestimmen, wie weit die Anschauungen des Herrn und die Wege, welche er einschlug, von außen her beeinflußt waren. So sehr auf der einen Seite die echt menschliche Art des Herrn, in der er diese Eindrücke wiedergibt, zu dem Versuche reizt, auch die inneren Vorgänge im Seelenleben des Herrn sich ganz nach den Maßen unseres empirischen Bewußtseins auszumalen, so tritt doch auf der anderen Seite immer wieder diese absolute Sicherheit und Selbstgewißheit, dieser ohne alle künstliche Geschraubtheit doch selbstverständliche Anspruch auf unbedingte Autorität so ungesucht hervor, daß man ohne Gewaltthat an den Quellen immer wieder an der Durchführung eines „rein geschichtlichen" Verfahrens irre werden muß, wenn man nämlich als unbedingte Voraussetzung für ein solch „rein geschichtliches" Verfahren festhält, daß alle Aussagen des Herrn sich auf ein, wenn auch noch so ideal gerich-

tetes, doch in keinerlei wesentlicher Differenz von dem unsrigen stehendes Geistesleben reduciren lassen müssen: Ist man entschlossen, das letztere um jeden Preis zu versuchen, so sollte man auch nicht mehr so ängstlich davor zurückschrecken, ihn auf das Niveau empirischer Sittlichkeit herabzudrücken. Muß man mit Hase alle Augenblicke den Herrn mit Sokrates zusammenstellen, ist zwischen beiden Männern kein Wesens-, sondern nur ein Stufenunterschied, so sei man auch nicht unbillig und wage es, dem Sokrates den Preis in der Bescheidenheit zu geben. Wenn uns die zahlreichen Stellen auch in den Synoptikern, in welchen der Herr direct und indirect an seine Person und das Verhältnis zu ihr das Heil bindet, nicht widerlich erscheinen, so geschieht dies nur, weil auch den kritischen Geistern noch der Respect vor der Einzigkeit des Herrn in metaphysischem Sinne innewohnt. Streicht man die letztere bis auf die letzte Spur hinweg, so wird man denen, welche, um mit Strauß zu reden, nicht in der Illusion aufgewachsen sind, auch nicht wehren können, daß sie diese Zusammenfassung von Person und Sache bedenklich finden und den Wunsch hegen, der Herr möchte lieber selbst beides getrennt und sich zufrieden gegeben haben, wenn nur seine Ideen auferstehen. Wir halten es für unmöglich, die Entstehung dieses hohen Selbstbewußtseins auf rein menschlicher Grundlage zu erklären, ohne den Schatten sittlicher Schwäche auf den Herrn zu werfen. Wir können aber auch nicht zugestehen, daß, selbst wer solche nicht abweisen wollte, psychologisch damit ganz zu Stande käme.

Ja, wenn der Herr überraschende Erfolge erzielt, menschlich stark in die Augen fallende Leistungen aufzuweisen gehabt hätte, — dann ließe sich einigermaßen eine solche Selbstüberhebung erklären; aber während er von Anfang an mit seinem für die sittlichen Mängel seines Volkes und seiner Zeit so scharfen Auge auch die Unlauterkeit der vielen erkennt, die sich um ihn drängen, während er von Anfang an nur von wenigen weiß, die in's Himmelreich eingehen, von Anfang an sieht, welche innerlichen Hindernisse der Aufnahme seines Wortes sich entgegenstellen, soll er dennoch zu immer höheren Aussagen über seine Person fortgeschritten sein, ohne daß uns halbwegs Spuren des Schwankens, des Verzagens

an seiner eigenen Person wären aufbehalten worden. Oder will man in dem großen Sohnesbekenntnis eine solche Spur finden, so hat man auch unmittelbar daneben die gewaltigste Erhebung aus einer augenblicklichen Verdunkelung. Will man die Scene in Gethsemane zum Beweise aufführen, so darf man nicht vergessen, daß unter allem Zagen doch immer das Bewußtsein des Berufes fest bleibt.

Nimmt man zu den unmittelbaren Aeußerungen seines Selbstbewußtseins noch die Thaten hinzu, so kann dieser Eindruck, daß wir es hier mit einer Persönlichkeit zu thun haben, deren inneres Leben hinausragt über die Schranken des gewöhnlichen menschlichen, nur verstärkt werden. Allseitig ist wohl heutzutage die Verrichtung von Wundern durch den Herrn zugegeben. Sucht die „rein geschichtliche" Forschung auch das Gebiet der Wunder sehr einzuschränken und auf psychische Mittelglieder zu reduciren, so dürfte doch nicht zu leugnen sein, daß der Herr selbst von solchen psychologischen Wundern nichts wußte. Wo er Wunder thut, da thut er's im Bewußtsein absoluter Sicherheit des Erfolges. Er mag es ablehnen, ein Wunder zu thun; aber wo er wirklich eine Bitte gewährt, da wird sie auch von dem Herrn in unbedingter Weise gewährt. Nun versuche man zu erklären, wie der Herr, ohne mit dieser seiner Gewißheit zu Schanden zu werden, in allen solchen Fällen zu Stande kam. Soll hier der Zufall gewaltet haben, oder sind uns eben die Fälle des Mislingens nicht aufgezählt und hat er, wie ein Wunderdoctor neuerer Zeit, für solches Mislingen immer wieder gute Ausreden gefunden? Man stelle sich vor die Consequenzen, die für unsere ganze Anschauung von dem Herrn eine solche Selbsttäuschung gehabt haben müßte. Er sieht in den Wundern ein Zeichen seiner messianischen Werke (Matth. 11, 5. 12, 28), und seine ganze Heilkunst besteht in dem gewaltigen Eindruck, den er auf Kranke macht, ein Eindruck, der doch der Natur der Sache nach in vielen Fällen seine Wirkung versagen müßte. Wir können uns ganz wohl denken, daß das Volk über einzelnen Erfolgen viele Nichterfolge vergaß; aber daß er selbst durch die letzteren nicht irre wurde, das ist ebenso wenig zu erklären, wie das Wunder an dem Aussätzigen, das Keim, Wittichen u. a.

einfach für eine Erklärung der stattgefundenen Heilung erklären. Auf die Gefahr hin, darüber für einen Mann von grobem Verständnis erklärt zu werden, behaupten wir, daß eine solche Handlungsweise des Herrn, wie sie diese Auslegung ihm zuschreibt, von einem gemeinen Humbug nicht mehr zu unterscheiden ist. Hatte der Herr das Bewußtsein, daß der Mensch schon vorher rein geworden, so durfte er nicht eine Antwort geben, die immer noch die Ansicht offen ließ, als sei er durch seine That rein geworden. Da die Wunderfrage nicht in den Kreis unserer Untersuchung gehört, so mag es genügen, daran zu erinnern, daß Wunder, wie die von dem Gichtbrüchigen und die Speisung, wol hinwegdecretirt, aber nimmermehr auf rein kritischem Wege beseitigt werden können. Wer aus dogmatischen Gründen solche Wunder nicht zugeben kann, wird natürlich auch durch den strictesten Nachweis, daß die frühesten Quellen eine solche Erzählung schon haben, zu keiner anderen Ansicht gebracht werden, — nur gebe man sich dann nicht den Anschein, als hätte man nur kritische Bedenken, als wäre es nur die exacte Forschung, welche zu negativen Resultaten führe. Daß auf *einem* Punkte die exacte Forschung ohne dogmatischen Machtspruch nichts auszurichten vermag, nämlich bezüglich der Auferstehung des Herrn, dürfte auch vonseiten der Leugner dieser Thatsache im ganzen zugestanden sein. Auch *Holsten* begehrt ja nur das Zugeständnis vonseiten der positiven Theologie, daß die Visionshypothese im Stande sei, die unleugbaren Thatsachen zu erklären, nicht daß die Geschichte selbst auf diese Hypothese führe. Ich habe gewagt, den ersteren Satz in meiner Abhandlung über die Auferstehung (Jahrb. f. d. Theol., Bd. XVII, S. 412 ff.) in Zweifel zu ziehen, und glaube noch, daß die Schwierigkeiten, welche sich vom geschichtlichen Standpunkte aus der Visionshypothese entgegenstellen, zu groß sind, als daß dieselbe behaupten könnte, eine genügende Erklärung darzubieten; ich habe insbesondere aber auch in dem zweiten Theil dieser Abhandlung ausgeführt, wie die Thatsache der Auferstehung selbst in der Gestalt, die ihr *Keim* gibt, in der sie der Visionshypothese möglichst angenähert ist, bezüglich des Selbstbewußtseins des Herrn, die wichtigsten Schlüsse fordert (a. a. O., Bd. XVIII, S. 98 ff.). Auch wenn man die leiseste metaphysische

Grundlage des Auferstehungsglaubens zuläßt, wird man nicht mehr im Stande sein, gegen jede eigentümliche metaphysische Grundlage des Selbstbewußtseins des Herrn zu protestiren. Muß man aber in dieser Beziehung Zugeständnisse machen, so wird man auch nicht mehr in der Lage sein, aus dem Gange seines Lebens das Werden seines messianischen Bewußtseins zu erklären. So sehr die synoptischen Berichte nicht nur, sondern selbst die johanneischen uns darüber Gewißheit gegeben, daß die Analogieen empirisch-menschlichen Gemüthslebens sich auch bei dem Herrn finden, daß die Erfahrungen des Lebens sein Wissen bereicherten, seinem Willen Aufgaben stellten, die er im Ernste sittlicher Entscheidung lösen mußte; die Grundzüge seines sittlichen Wesens erscheinen ebenso fertig, wie das eigentümliche Bewußtsein über sein eigenes Wesen — und die Offenbarungen dieses Selbstbewußtseins und dieses sittlichen Lebens weisen auf eine Basis hin, die mit den Grundlagen unseres geistigen Lebens incommensurabel ist.

Ein Leben Jesu hat gewiß immer noch eine schöne und lohnende Aufgabe, wenn es sich darauf beschränkt, den äußeren Gang dieser Geschichte ohnegleichen zu ordnen, den Fortschritt in seiner Selbstoffenbarung und in der Entwicklung der Lehre darzustellen, die Verhältnisse der Anziehung und Abstoßung, in welchen wir die Parteien und Gruppen seines Volkes zu ihm befangen sehen, zu untersuchen. Es bietet einen eigenen Reiz, den Andeutungen nachzugehen, die uns über das Maß von Sympathie oder Feindschaft Aufschluß geben, das wir bei Galiläern und Judäern, Samaritern und Zöllnern, bei Pharisäern und Sadducäern nach und nach sich bilden sehen. Die Fragen über den Grund und Anlaß der Feindschaft, die einen so blutigen Ausgang herbeiführte, über die Art, wie der Herr dagegen reagirte, wie über manche noch mehr äußerliche Lebensumstände, über die Zeit des Wirkens u. s. w. werden immer einen bedeutsamen Vorwurf für das Leben Jesu abgeben; aber die Aufgabe, die sonst einem biographischen Werke gestellt ist, muß für ein Leben unlösbar bleiben angesichts des „Niemand kennt den Sohn"; damit ist dann freilich ausgesprochen, daß auch jene andern Aufgaben, welche einem Leben Jesu noch bleiben müssen, wol kaum ganz reinlich zu lösen sind, da ihre Erledigung vielfach

eben davon abhängen würde, daß uns die Maßstäbe für das inwendige Leben des Herrn in unserem eigenen Bewußtsein mit genügender Sicherheit gegeben wären. Wir haben versucht zu erweisen, daß eine Behandlung des Lebens Jesu, die nicht ihre dogmatischen Voraussetzungen den Quellen um jeden Preis aufdrängen will, nothwendig auf verschiedene non liquet stoßen muß. Es ist noch nicht an dem, daß das Leben Jesu die Christologie ersetzen könnte oder daß wir mit H. Schultz in seiner bekannten Abhandlung (Jahrb. f. d. Theol. XIX, 1) zu einem gewissen Nestorianismus bezüglich des Verhältnisses des dogmatischen Christus zu dem Jesus der „exacten" Forschung uns bequemen müßten. Mit vollstem Recht hat Dorner in der Kritik, welche er der Schulz'schen Abhandlung zu Theil werden ließ, gegen den Gebrauch des Wortes „exact" protestirt. Die Geschichtswissenschaft kann höchstens für einen ihrer Theile auf den Namen einer „exacten" Anspruch erheben. Am wenigsten aber kann auf dem Boden der Religion, bei Darstellung der religiösen Persönlichkeit je von Exactheit die Rede sein. Wie es mit dieser Exactheit bestellt ist, das zeigt ein Blick in die Literatur dieser Disciplin. Auch unsere übrigen Erörterungen werden wenigstens so viel gezeigt haben, daß gar keine Aussicht vorhanden ist, jemalen auf Grund einer unbefangenen Quellenkritik ein Lebensbild des Herrn zu entwerfen, das in seinen wesentlichen Zügen auf unbedingte Zustimmung aller derer Anspruch machen könnte, die überhaupt historisches Urtheil und historische Gewissenhaftigkeit haben. Wer zum voraus durch den Begriff der Geschichte jeden übermenschlichen Factor für ausgeschlossen erachtet, sieht sich bei dieser Geschichte zu Combinationen genöthigt, für die er in den von der gegentheiligen Voraussetzung ausgehenden Quellen auf keine sicheren Anhaltspunkte mehr rechnen kann. Wie sollen denn derlei Combinationen je den Charakter wirklich zwingender, überzeugender Geschichtsdarstellung annehmen? Wem diese Voraussetzung mindestens noch problematisch ist, wer wirklich erst aus den geschichtlichen Zeugnissen selbst über das eigentliche Wesen des Herrn Aufklärung zu gewinnen sucht, wird von selbst sich zu der Erkenntnis getrieben finden, daß das Leben Jesu an der Christologie eine Ergänzung finden muß, daß ein Verständnis des Wesens des Herrn, so weit es überhaupt

möglich ist, erst aus dem Ganzen der von seiner Offenbarung ausgehenden Weltanschauung zu gewinnen ist. Wenn Schulz die beiden Wissenschaften Dogmatik und Leben Jesu ihre Arbeit gesondert will thun lassen, um, wenn jede fertig ist, an ihrem Theil Verbindungsfäden zu suchen, behaupten wir dagegen auf Grund der bisherigen Leistungen der letzteren Disciplin, daß dieselbe mit ihrer Aufgabe gar nie zum Abschluß kommen kann, sondern von selbst der Dogmatik das Gebiet zur Arbeit frei lassen, ja sie zur Hülfe rufen muß. Umgekehrt hat die Dogmatik ihr Maß an der Geschichte. Wie die Christologie nirgends aprioriſch entstanden ist und man ganz sicher sagen kann, daß die zahlreichen philosophischen Christologien, welche irgendwie den Gedanken eines menschgewordenen Gottessohnes als an sich für unser Denken nothwendig zu erreichen suchen von der alten Gnosis an bis auf die modernste Philosophie, doch indirect jedenfalls der Erfahrung entstammen, so ist umgekehrt jedenfalls jede Christologie christlicher Dogmatik zum voraus verurtheilt, welche mit dem Bild des Menschensohns in der Schrift nicht stimmt. An dieser geschichtlichen Bezeugung muß sie ihr Maß und ihre Controle finden.

Freilich läge es nun nahe, beide Disciplinen wieder so zu combiniren, daß man, nachdem nun der dogmatische Christus construirt ist, versuchte, mit Hülfe dieser Construction das Leben Jesu zu vollenden, die Lücken, welche die bloße Geschichtsdarstellung lassen mußte, zu ergänzen und so zu sagen progressiv zu verfahren, mit anderen Worten nach johanneischem Typus, aber doch den modernen Anforderungen an eine biographische Darstellung gerecht werdend, das Leben des Herrn zu erzählen. Wir haben das hic Rhodus hic salta in dieser Beziehung schon öfters an die positive Seite der Theologie richten hören. Seid ihr unzufrieden — scheint mit Recht gesagt werden zu können — mit den Darstellungen, welche von der Voraussetzung eines ausschließlich menschlichen Wesens des Herrn ausgehen, so versuchet doch mit eurem dogmatischen Christus die Probleme zu lösen und vom Logosbewußtsein aus die ganze evangelische Geschichte darzustellen. Diese Aufforderung wäre gewiß billig, wenn es überhaupt die Aufgabe der Dogmatik sein könnte, das Wesen des Herrn zu einer wirklich anschaulichen Erkenntnis zu bringen.

Aber so wenig alle Offenbarung Gottes uns eine wirklich anschauliche Erkenntnis des Wesens Gottes geben kann, so gewiß wir nach des Apostels Wort eben nur Kinder sind, die kindisch von den himmlischen Dingen reden, so gewiß soll sich auch keine Dogmatik anmaßen, das Selbstbewußtsein des Herrn ganz klar zu machen. Ihre Aufgabe wird die mehr negative sein, solche Vorstellungen und Consequenzen abzuwehren. Sie muß froh sein, wenn es ihr gelingt, etliche Grundlinien zu ziehen, im übrigen gilt auch für den, welcher den Geist Christi hat, das „Niemand kennet den Sohn" noch in gewissem Maße. Ihn sehen, wie er ist, das ist nach der Schrift die Hoffnung zukünftiger Vollendung. Darum halten wir zum voraus alle Versuche, das Selbstbewußtsein des dogmatischen Christus in concreter Weise in die Geschichte einzuführen, für ebenso unbefriedigend als die entgegengesetzten Versuche, das christologische Dogma auf dem Wege der Geschichte überhaupt zu eliminiren. Es würde eigentlich zur Erledigung unseres Themas eine Kritik der Darstellungen des Leben Jesu auch gehören, welche es versucht haben, vom Boden positiver Dogmatik aus die Entfaltung des Selbstbewußtseins des Herrn uns zu schildern. Wenn wir auf eine Kritik verzichten, so geschieht es nicht aus principiellen Gründen, sondern weil Zeit und Raum diesmal nicht reichen. Wir fürchten, daß die Behauptung, diese Darstellungen entbehren der Frische der Anschauung und stellen sich als künstliche Combinationen dar, nur zuviel Zustimmung finden wird. Wir glauben, daß die positive Theologie alles geleistet hat, was man von ihr verlangen kann, wenn es ihr gelingt, unter dem ausdrücklichen Zugeständnis, daß ein Leben Jesu ein Torso bleiben müsse, die Geschichte aus den vorhandenen Quellen in anschaulicher Weise darzustellen und überall die Punkte zu bezeichnen, wo die Dogmatik ihre Arbeit beginnen darf und muß.

2.

Das alttestamentliche Ophir [1]).

Von

Dr. Goergens,
Professor in Bern.

Die Ophirfrage hat das eigentümliche Schicksal, daß, wiewol die verschiedensten Hypothesen aufgestellt worden, um eine den biblischen Daten möglichst Rechnung tragende Lösung herbeizuführen, doch ein jeder neuer derartiger Versuch keineswegs allseitig befriedigt hat, er vielmehr neue Zweifel und Bedenken in dem Leser anregt. Von den älteren Vermuthungen abgesehen, die meistens ohne Rücksicht auf die wirkliche Sachlage nur entfernte Orte in's Auge faßten, so daß Columbus sogar in Haiti das alttestamentliche Goldland entdeckt zu haben glaubte, lassen sich die Mehrzahl der neueren Ansichten hauptsächlich nach drei verschiedenen Gesichtspunkten zusammenfassen. Von den Angaben der Königsbücher und der Chronik ausgehend, finden wir, daß 1 Kön. 9, 26—28 und 2 Chron. 8, 17—18, sowie 1 Kön. 10, 11 vgl. 2 Chron. 9, 10. 9, 22 sich inhaltlich im allgemeinen decken, wobei die eingeschlichene Zifferdifferenz schon von Keil als eine Verwechslung von ג und כ erklärt worden. Die 2 Chron. 8, 18 erwähnte Absendung der Schiffe Hirams gibt einer mehrfachen Deutung Raum, indem dieselben von anderen phönizischen Handelsstationen in den südlichen Gewässern, z. B. dem persischen Busen aus, nach Eziongeber beordert oder in zerlegten Theilen aus dem Westmeer über die Landenge nach dem rothen Meere transportirt werden konnten, wie ja schon Alexander Schiffs-

[1]) In Folge eines Misverständnisses wurde ein kürzerer Auszug dieses Artikels in der Revue de Théologie et de Philosophie von MM. Dandiran u. Astié, Lausanne 1878 (Janvier) schon abgedruckt, bevor der Originalaufsatz in den Studien und Kritiken veröffentlicht war. Der Verfasser.

bauholz zur Bekämpfung der Gerrhäer von Phönizien nach Tapsacus hatte bringen lassen. (Vgl. Keil's Biblischen Commentar, Bücher der Kön., S. 111 Anmerkung.) Eine größere Verschiedenheit tritt schon zwischen 1 Kön. 10, 22 und 2 Chron. 9, 21 hervor, indem neben dem Tarsisschiff letztere Stelle noch Tarsis als Ziel der Fahrt angibt. Der Ausdruck Tarsisschiff, eigentlich ein turditanisches Fahrzeug, wurde später als technische Bezeichnung nur Schiffen größeren Tonnengehaltes beigelegt (Jes. 2, 16. Ps. 48, 8. 1 Kön. 22, 24, wo die Tarsisschiffe als nach Ophir segelnd gemeldet werden; Movers, Phönizische Altert. III, S. 164). Der Chronist hat diesen Ausdruck, den die griechische Uebersetzung mit *πλοῖον θαλάσσης* umschrieb, mit dem Zusatze תרשיש הלכות erläutert und neben Ophir das bekannte Tarsis oder Tarteſſus in Spanien als Reiseziel aufgebracht, ein Irrtum — eines ähnlichen machte sich der arabische Uebersetzer durch die Note el hind schuldig —, der wol dem späten Ursprung der Paralip. seine Entstehung verdankt. Die Annahme eines europäischen Tarteſſus als Ziel der Ophirfahrer mußte den geschichtlichen Charakter des biblischen Berichtes in zweifelhaftem Lichte erscheinen lassen; daher an gleichnamige Orte in den südlichen Gewässern, z. B. das Vorgebirge Tarsis im persischen Busen, gedacht wurde, indes Quatremère dem Worte Tarsis die Bedeutung eines lieu éloigné unterzuschieben suchte. Seiner Ansicht nach hätten die Phönizier in den Anfängen der Schiffahrt zuerst gegen das bekannte Tarsis in Cilicien, dann mit der Entwicklung der Nautik weitere Kreise bis Tunis in Afrika ziehend, zuletzt gegen Tarteſſus hin die Grenzlinien ihrer Seefahrten gehabt (Quatremère, Inscript. de l'ac., T. XV, P. II, p. 373). Die Idee eines Goldlandes ist keineswegs dem Altertume fremd; merkwürdigerweise verlegen die Schriftsteller es übereinstimmend an die äußerste Grenze des Ostens. Chryse und Argyre, die beiden Gold- und Silberinseln, liegen über die Indusmündung hinaus (Plin. H. n. VI, 23; Solin. LXV). Mela (lib. III) verlegt erstere gegenüber dem Vorgebirge Tamos, letztere in der Richtung der Gangesmündung. Ptolemäos kennt Chryse vom Festland südlich und citirt sonst noch die goldene Chersonesos (Malakka). Die 1 Kön. 10, 11 und 2 Chron. 9, 10 gemachte Angabe, derzufolge

die Seereise drei Jahre dauerte, trug, neben dem, daß man gerne das Goldland in unnahbare Ferne rückte, um jede Controle unmöglich zu machen, dazu bei, Ophir an die äußerste Grenze der damals bekannten Länder zu verlegen. Will man gerne den drei Jahren die elastische Deutung innerhalb drei Jahren geben, so erübrigt dennoch eine Menge Zeit, weil ein von dem idumäischen Hafen auslaufendes Schiff, einen nicht zu langen Aufenthalt mit eingerechnet, kein volles Jahr bedurfte zur Hin- und Rückfahrt nach einem beliebigen Hafen der persischen oder indischen Küste.

Prüfen wir nun die aufgestellten Versuche näher, so gilt die von Quatremère und Movers namentlich vertretene Hypothese (sonst noch Bruce, d'Anville, Robertson, Guillain, Mauch), die das Ophir der Alexandriner in Sofala سفالة an der ostafrikanischen Küste sucht, jetzt als aufgegeben. Für Indien sprach die dreijährige Fahrt, die indischen Bezeichnungen der importirten Handelsartikel, endlich die Auffassung der LXX, die anstatt Ophir (nur Gen. 10, 29 *Οὔφειρ*) sonst *Σωφειρά*, *Σουφίρ*, *Σουφείρ*, *Σωφιρά* u. s. f. setzen, das als koptische Benennung für Indien gilt; gleichsam unterstützt wird diese Meinung noch durch einen von Ptolemäus (7, 1—6) citirten an der Küste gelegenen gleichnamigen Ort *Σουπάρα*, den der Peripl. mar. erythr. Arr., p. 30 in *Οὐππάρα* wiedergibt, während Edrisi سوفارة Sofara las. Die arabischen Uebersetzer sind durch einfache Zusätze zu Ophir in Jes. 13, 12. 1 Kön. 9, 28. 10, 11 el hind, sowie durch erweiterte Beifügungen „Ophir Dahlak, das zu Indien gehört", der gleichen Anschauung der Siebenzig beigetreten. Auch Flav. Josephus (Ant. VIII, 6) läßt die Leute Salomo's verbündet mit den seekundigen Phöniziern „nach dem ehemaligen Sophira und dem heutigen sogenannten Goldlande in Indien schiffen, um Gold zu holen", freilich im Widerspruche mit einer andern Stelle, wie wir sehen werden. Mit Recht wendet man dagegen ein, daß das Altertum von einer Goldausfuhr aus Indien nichts weiß, daß die Küste nicht metallreich ist, da die Goldfelder erst gegen Kaschmir beginnen, und daß die Berufung auf die weit landeinwärts wohnenden Abhira nur als ein nothdürftiger Behelf erscheint, der mit nichts bewiesen ist. Zudem läßt sich nicht errathen, welche Rimessen außer Sclaven Salomon

hätte den Indiern gegen ihren Goldstaub in die Wagschale legen können. Was konnte Palästina von Naturproducten in den Handel bringen, was Indien, das Gewürzland, nicht in reichlicherem Maße erzeugte. Unmöglich konnten die phönizischen Fabriken und Manufacturen mit indischen Stoffen concurriren, den feinen baumwollenen Gewändern und den billigen seidenen Geweben. Die Haupteinfuhr nach Indien waren auch noch in späterer Zeit Pferde, die von Ormuzd Kisch, Aden oder zu Lande über die Keyberpässe hinbefördert wurden. In den Jahrhunderten nach der Hegira, als die Araber zum zweiten Male den Welthandel in die Hand nahmen, kauften sie Indiens Spezereien und Kostbarkeiten mit Gold und Silber.

Dagegen stimmen die alten Schriftsteller darin überein, daß der indische Gewürzhandel den westlichen Geldmarkt bedeutend erleichtere. Strabo (XVII, p. 545), der in Alexandrien sich ein eingehendes Urtheil über den mit Indien betriebenen Handel verschaffte, gelangte zu dem Resultate, daß der Export von dort nach Aegypten die Einfuhr um ein Bedeutendes übersteige. Plinius (Hist. nat. VI, 26, 33) beklagt die Abnahme der edleren Metalle, die vom Handel Indiens absorbirt würden, ein Umstand, der nach Tacitus (Annal. III, 53) schon den Senat zu ernstem Nachdenken veranlaßt hatte.

Wenn Herodot (III, 94) die Perserkönige aus Indien ihre Goldschätze beziehen läßt, so sind seine weiteren Mittheilungen betreffend die Ameisen, die in der Größe von Hunden Hügel von Goldstaub aufwerfen, als Fabeln auf die gleiche Quelle zurückzuführen. Diese indischen Myrmeken erleiden eine eigentümliche Metamorphose unter der Vergrößerungsbrille mancher Berichterstatter. Plinius (Hist. nat. XI, 36) verwies sie in's Katzengeschlecht, die im Winter das Metall schlürfen, das sie im Sommer von sich geben. Nearch (Arr. Ind. 15) hatte sich einige Felle zeigen lassen. Mela (lib. III) weiß von ihnen als von Hunden über mittlerer Größe zu erzählen, die nach Solin (cap. XLIII) Löwentatzen hatten.

Ist so Indien, das allgemein für das goldreichste Land gehalten wird, in der That aber metallarm ist und nur dem Handel seine Einnahme zuzuschreiben hat, als ein keineswegs glücklich gewähltes Ziel der Hiram-Salomonischen Schiffahrt zu betrachten,

ſo wird dieſer Löſungsverſuch geradezu als geſcheitert angeſehen werden müſſen, wenn man die einer ſolchen Seefahrt entgegenſtehenden Schwierigkeiten näher in's Auge faßt. Mögen auch die Phönizier bis gegen Ende des zweiten Jahrtauſends v. Chr. eine Reihe von Stationen im perſiſchen Buſen beſeſſen und dadurch vielleicht Fühlung mit Indien gehabt haben, ſo folgt doch daraus noch keineswegs ein Schluß auf die zweite weſtliche Waſſerſtraße, das rothe Meer. Leider iſt der ſabäiſche Welthandel, der den Tranſit der oſtafrikaniſchen, indiſchen und arabiſchen Producte vermittelte, noch zu ſehr in Dunkel gehüllt; nur ſoviel ſteht feſt, daß ſie über das Geheimnis ihres Monopoles, worin die ganze Schwerkraft des Handels ruhte, ebenſo eiferſüchtig wachten, wie die Pöner ihre Beziehungen zu den Caſſiteriden, die Portugieſen ihre Colonialausfuhr oder die Holländer ihren Gewürzkram zu verſchleiern ſuchten.

Die verſchrobene geographiſche Vorſtellung, die noch Claudius Ptolemäus von den ſüdlich von Bab el mandeb gelegenen Meerestheilen und Ländern hatte, die Verlängerung des oſtafrikaniſchen promontorium gegen Oſten hin, die ſeltſame Configuration, die er der vorderindiſchen Halbinſel gab, die unnatürliche Vergrößerung von Taprobane (Ceylon), ſowie die aus ſeiner Zeichnung hervorgehende Geſtalt eines mittelländiſchen Binnenmeeres, die er von dem indiſchen Ocean entwarf, beweiſen zur Genüge, wie dürftig zu ſeiner Zeit noch die Kenntnis Indiens war: Alexanders Admirale bezweifelten anfangs noch, ob es zu Waſſer möglich ſein werde, Indiens Küſte zu erreichen, indem bei ihnen auch die Anſicht eines vom Lande ringsum eingeſchloſſenen Meeres obwaltete. Die Fabeln der Alten über jene Meere, wie die Araber ſie Nearch erzählten und Agatharchides ſie ruhig hinnahm, die in einigen Schreckensnamen Bab el mandeb, Meta, Gardafui ꝛc. einen concreten Ausdruck erhalten; die vollſtändige Unwiſſenheit über die Heimat der in den Handel gebrachten Güter, das relativ ſpäte Bekanntwerden der Manſune, der atmoſphäriſchen Vehikel im erythräiſchen Meere, die die Römer nach dem angeblichen Entdecker ventus Hippalus nannten (Plin. Hist. nat. VI, 26), obgleich die Yemeniten ſchon viele Jahrhunderte lang ihre Schiffahrt nach ihm einrichteten — die Himjaren hatten ſogar einen eigenen Monat, Charik ihm zu

Ehren benannt —, erhärten die ausdrückliche Versicherung, daß noch zu Eratosthenes' Zeit niemand über die Weihrauch- und Myrrhengegend hinausgekommen sei. (Strabo XVI, p. 529; II, 5. p. 118; XV, 4. p. 666.)

Eine Kenntnis von Indien konnte den Juden erst nach dem Zuge des Darius Hystaspis geworden sein; Hodû, arab. Hind, wird erst im Buche Esther erwähnt. Das ptolemäische *Ἀραβία εὐδαίμων*, wahrscheinlich Aden, bildete die Grenzstation, wo die indischen Segler ihre Waaren löschten, die dann unter sabäischer Flagge nach Qoçayr (Aegypten) giengen. Seit mit Benutzung der Jahreswinde (April — October Südwestmansun; October — April Nordostmansun) die directe Verbindung mit Indien angeknüpft wurde, verlor Aden seine Bedeutung, um so mehr als die sabäische Stämmeliga sich aufgelöst hatte. Plinius (VI, 23) gibt die Dauer der Fahrt von Berenike bis Okelis auf 30 Tage, von da bis zur malabarischen Küste Musiris oder Barace auf 40 Tage an; rechnet man dazu von Elath bis Berenike 15 Tage, so brauchte ein Schiff 85 Tage, so daß es nach Austausch der Güter mit dem im Spätjahr wehenden Nordostmansun bequem die Rückfahrt antreten konnte. Die jährlich von Myoshormos oder Berenike abfahrende Handelsflottille nahm regelmäßig einige Cohorten Bogenschützen an Bord, wegen der zahlreichen im südlichen Meere schwärmenden Piraten. Die der Schiffahrt wenig günstige Küstenbeschaffenheit Arabiens schränkte die directe Fahrt nach Indien immer auf ein gewisses Maß ein, da genaueste Kenntnis der Gewässer für die bis Râs el Fartak oder el hadd in Sicht des Landes segelnden Schiffe die unerläßlichste Bedingung war. Die angeführten Daten nöthigen zu dem Schlusse, daß die Hiram-Salomonischen Schiffe nicht nach Indien als ihrem Ophir gefahren sind. Ein Theil der Erklärer, Niebuhr, Gesenius, Rosenmüller, Seetzen, Hitzig ꝛc., hat denn auch diesen Ausweg als verfehlt zurückgewiesen und den sonstigen Angaben der Bibel entsprechend an Arabien als dem Goldlande festgehalten, ohne daß jedoch geschichtlich oder thatsächlich jetzt noch die von ihnen in Vorschlag gebrachten Gegenden als goldreich hätten erwiesen werden können; aus diesem Grunde muß auch Seetzens Vermuthung, der das Edrisische عفر wieder aufnahm, das freilich,

mit unserem Ophir nichts zu thun hat, aufgegeben werden, wiewol frühere Beziehungen der Tyrier mit der Küste Omans nicht zu bestreiten sind. Da auch keiner der über die Lage des alttestamentlichen Californien in Arabien gemachten Vorschläge allgemeine Billigung erhalten, so hat Roscher nach dem Vorgange Heerens, Tychsens, der die Wurzel auf وافر abundantia zurückführt und mit H. eine Handelszone für Ophir annimmt, darin eine von der ostafrikanischen quer durch Arabien bis an die indische Küste sich hinziehende Verkehrsstraße erblickt. Das von den chelonidischen Sümpfen des Ptolemäos über Meroe bis Adulis (Massaua) führende Itinerar berührte in der Verlängerung durch Arabien die Hauptstädte Yemens Sabota und Tzafar, Anklänge an die Bezeichnung der LXX, die er auch unweit der Indusmündung in Suppara oder Uppara wieder erkennt. Diese ununterbrochene Handelslinie vom Niger bis Indus bildet nach R. das altttestamentliche Ophir. Die ursprünglich am persischen Busen angesessenen, später durch die Nabatäer verdrängten Phönizier suchten, von Salomon unterstützt, jene Meere zu beherrschen, und „mit dem Golde Westafrika's nach Indien zum Tausche segelnd kehrte man nach 3 Jahren mit Gold und indischen Producten bereichert zurück" (Roscher, Ptolemäus und die Handelsstraßen in Central-Afrika, S. 58 ff.).

R. hat namentlich der dreijährigen Fahrt Rechnung getragen, ohne dabei die mancherlei im Wege stehenden Schwierigkeiten beseitigt zu haben.

Hier sei noch einer jüngeren Ansicht gedacht, die unter keinen der vorher berührten Rahmen gebracht werden kann. Noack (Von Eden nach Golgatha, Bd. I, S. 47 ff.; Bd. II, Anm. S. 41 ff.), Chavila in Ḥuilah wiedererkennend, verlegt Ophir nach Syrien in die von Antiochien gegen die südliche Tauruskette sich erstreckende Ebene; der Metallreichtum dieses Gebirgszuges hatte schon früher einzelne Gelehrte veranlaßt, das Goldland unweit aufzusuchen, so v. d. Hardt in Phrygien, Calmet in Armenien. N. nimmt den von den kurdischen Bergen in den Antiochener See fließenden Bergstrom Afrîn für den bei Hiob 22, 24 erwähnten Goldfluß. Durch den bis Antiochia schiffbaren Orontes und den gleichnamigen See segelnd, fuhren die Ophirfahrer den Afrîn hinauf nach dem

Ziele ihrer Expedition, das dem Verfasser als die Aia des Argonautenzuges erscheint. Eine Stelle der von Tischendorf in der vatikanischen Bibliothek entdeckten Handschrift 1 Kön. 16, 28 im hebr. und 22, 48 im griechisch-alex. Texte: „und ein König war nicht in Syria Nasib und der König Josaphat machte ein Schiff, nach Tarsis zu gehen, nach Sôfir zu dem Golde", benimmt N. jeden Zweifel gegen diese Ansicht. Da aber damit auch sonstige topographische Veränderungen vor sich gehen mußten, so werden die Indike des Josephus, die Dedebai-Araber des Agatharchides, das Reich von Saba mit seinem Weihrauch nördlich von Palästina aufgesucht, das rothe Meer soll das phönikische Meer oder die rothe Marschwiese, als Binnenmeer gefaßt, sein. Wir hätten also, außer den 2 biblischen Saba, dazu ein durch die Keilinschriften entdecktes im Stromland, noch ein viertes am Libanon. Für Pfauen und Affen, die heimwärts gebracht wurden, ist der Verfasser ebenfalls nicht verlegen. Das Zeugnis des Flav. Josephus in der Ophirfrage ist wol das zweifelhafteste des ganzen Altertums, weil er sich in mehrfachen Widerspruch mit sich selbst verwickelt; zufolge Ant. jud. VIII, 6 baut Salomo „viele Fahrzeuge theils im ägyptischen Meere, theils in einer Bucht am rothen Meere, die Asiongabaros heißt, nicht weit von Aelane, das jetzt den Namen Berenike führt" eine Stelle, die doch nach N. unmöglich auf das Westmeer bezogen werden kann; dagegen besitzt der König (Jos. VIII, 7) „im sogenannten tarsischen Meerbusen viele Schiffe, welche zu den fernsten Völkern die Landesprodukte bringen mußten, um dafür Gold, Silber, schwarze Sclaven und Affen einzutauschen". Mit Bezug auf 2 Kön. 10, 22 meldet Josephus ein Bündnis Josaphats mit dem Sohne Achabs, um Schiffe auszurüsten, die nach Pontus und Thracien segeln sollten, aber durch ihre Größe zu Grunde giengen; letztere Stelle hätte als die geeignetere für des Verfassers Hypothese mehr berücksichtigt werden müssen; freilich macht die ganze Darstellung N.'s, die das mühsam zusammengesuchte Material geschickt für den Zweck verwendet und zu einem Ganzen verwebt, meistentheils den Eindruck von Schlußfolgerungen, die mit den Haaren herbeigezogen sind, und gegen die sich überdies noch schwerwiegende Bedenken geltend machen.

Ritter, der sich für Indien entschied, konnte noch behaupten: „die Ophirfrage wird wol stets eine unermittelte bleiben, welche die unauflösbarsten Räthsel darbieten würde, wenn man bei Ophir als dem Lande der joktanidischen Erzväter am Südende Arabiens stehen bleiben wollte", denn der Reihe nach waren Theile der West-, Süd- und Ostküste Arabiens für das salomonische Goldland ausgegeben und die verschiedenen Ansichten mit Gründen belegt worden, die von vorn herein dem Ansehen einer jeden abweichenden Vermuthung Eintrag thun mußten, ohne daß jedoch jede einzelne oder nur eine überhaupt die Goldausbeute Ophirs in seinem Wesen genügend erkannt und auseinandergelegt hätte. Anders liegt die Frage jetzt, wo wir über einen kleinen Strich Yemens so weit unterrichtet sind, daß dadurch derselben sich ganz neue Perspectiven eröffnen. Die Mehrzahl der aufgestellten Vermuthungen verloren von vorn herein schon jede Wahrscheinlichkeit, als sie ausschließlich die merkantile Thätigkeit der Ophirexpedition in den Vordergrund stellten; denn sämtliche Glas- und Purpurwaaren der tyrischen und sidonischen Bazars hätten nicht ausgereicht, um im Tauschhandel mehr denn 400 Talente Goldes in den Häfen des fernen Landes dagegen einnehmen zu können; als ein fernerer Verstoß ist es anzusehen, wenn die Ophirfrage stets allein, ohne Rücksicht auf die andern in der Bibel erwähnten Goldländer behandelt wurde, wodurch freilich der Willkür des Einzelnen ein größerer Spielraum blieb, seine eigenen Ideen zu entwickeln, ohne daß jedoch dadurch mehr Klarheit in die an sich dunkele Frage hineingetragen worden wäre.

Außer Ophir werden noch Chavila und Saba, Parwaim und Uphaz als goldreiche Gegenden angeführt; letzteres (Jer. 10, 9. Dan. 10, 5) wird von manchen, wie Gesenius, als eine andere Bezeichnung Ophirs angesehen, da ז und ר im Arabischen verwandt sind, während Hitzig es mit Ufal in Yemen identificirt. Mit Parwaim (2 Chron. 3, 6) wußte man vollends nichts anzufangen, bis Ges., es mit der Sanscritwurzel pûrva „vorne, östlich" in Zusammenhang bringend, ihm die Bedeutung „Land des Ostens" unterlegte; seine Lage näher zu bestimmen, wurde nicht versucht. Chavila und Saba wird mit Ophir (Gen. 10, 28. 29) als joktanidisch nach Südarabien verlegt, Chavila, in erweiterter Bedeutung als Collectivbezeichnung der

südlichen Länder gleichwie Indien gebraucht, zu welchem letzteren noch Dahlak und Adulis gerechnet werden, wird in engerem Sinn zwei Districten Arabiens beigelegt: dem Gebiete der am persischen Busen angesessenen, von Strabo zugleich mit den Nabatäern (Strabo XVI, 4) angeführten Chaulotäer und einem Theil der Westküste Yemens, Chaulan genannt, den Niebuhr schon für das biblische Chavila ansah. Der unmittelbar nördlich gelegene Küstenstrich ist das von Agatharchides, Plinius, Strabo, Diodor u. a. erwähnte Goldland. Ein das Land der Debai durchschneidender Fluß führte nach Agatharchides (§ 95) soviel Goldstaub mit sich, daß der Sand dem Wasser ein röthlich schillerndes Aussehen gab. Die dort gegrabenen Goldstückchen von verschiedener Größe, vom einfachen Nußkern bis zur Dicke eines Mispels oder einer Wallnuß werden mit Glasstücken abwechselnd in Fäden gleich Perlschnüren aufgereiht und als Schmuck um Hals und Handknöchel getragen. Strabo (XVI, 777) meldet weiter, wie jene Bewohner für Kupfer das Dreifache und Eisen das Doppelte geben, da diese Metalle für ihre Bedürfnisse unerläßlicher sind; die plinianischen Goldfelder (Plin. VI, 28) — litus Hammaeum auri metalla —, im ganzen mit den vorhergehenden übereinstimmend, lagen an der Küste Hamidha, von Athr bis Sirrayn sich erstreckend. Arabiens Goldreichtum war im Altertum sprüchwörtlich; namentlich jedoch wird die Küste von Dzahaban als die an Fluß- und Minengold reichste geschildert (vgl. noch Diod. Sic. II, 50; II, 93; III, 44. 45. 47). Die Felseninschriften von Hammamât nennen die arabische Wüste und die dazu gehörige Küste am rothen Meere das Götterland. Brugsch ist geneigt, die gleiche Bezeichnung „das heilige Land" auf den südlichen Theil Arabiens auszudehnen, was nur im Sinne seines Bodenreichtums eine Bedeutung hätte. Wenn spätere Schriftsteller, wie Periplus, von der Goldküste nichts wissen, so spricht dieser Umstand nicht gegen die Angaben der übrigen, da der durch Wäschereien gewonnene Goldstaub, sowie die Ausbeute der Bergwerke sich nothwendigerweise einmal erschöpfen mußte. An Stelle des Austausches war im Anfang unserer Zeitrechnung schon eine geregelte Metallwährung getreten, gegen die die römischen und persischen Kaufleute die arabischen Handelsgüter erwarben. Sprengers großes Verdienst ist es, eine Anzahl bisher unbekannter arabischer

Handschriften erschlossen und durch Auszüge aus denselben jene alten Mittheilungen in ein neues Licht gestellt zu haben (A. Sprenger, Die alte Geographie Arabiens als Grundlage der Entwicklungsgeschichte des Semitismus, S. 52). Sprenger constatirt landeinwärts gegen die rechte Yemenstraße zu eine Anzahl reicher Goldminen; die eine, wegen ihres Reichtums Ma'din-al-Ahsan genannt, gehörte dem Kilâbstamme Abu Bekr; andere Goldbergwerke sind die von al Hofayr, von Tiyâs, von Aqyq, den Oqayl gehörig, deren Land nach dem Propheten Gold regnet. Die erstere lag auf dem Wege der vom persischen Golfe nach den syrischen Märkten ziehenden Qafilas, und so erklärt Sprenger Ezech. 27, 29, daß die Raemiten das auf dem Durchmarsche im Negd eingehandelte Rohmetall den Tyriern verkauften. Andere Minen sind die der Thanyya; sechs weitere ohne specielle Angabe des geförderten Metalles (von einigen vermuthet man mit Recht, daß es wie die vorhergehenden Goldminen gewesen seien) werden noch angeführt, von denen mehrere, dazu die ergiebige Mine der Oqayl in Dzahabân, den günstigsten Ausfuhrhafen hatten. Ohne auf die weiteren durch die Handschriften bekannt gewordenen Fundstellen des Goldes einzugehen, sei hier nur kurz derer gedacht, die in unmittelbarer Nähe der Hamidhaküste liegen. Unter den Districten der Provinz Mekka wird der erste Asaf mit dem Zunamen einer Goldmine aufgeführt. Fast in der Mitte zwischen Dzahabân und Hamidha, also genau an der von Plinius bestimmten Stelle, wird die Mine Dhankân mit „vortrefflichem Golde" (tibr) erwähnt. Hier vermuthet Sprenger den Goldfluß des Agatharchides. Folgen wir dem Verfasser weiter über die Grenze Chaulâns, so tritt Sprenger nunmehr den Beweis an, daß dieses mit dem bibl. Chavila identisch ist und daß die (Gen. 3, 11) an Chavila gerühmten Kostbarkeiten, Gold, Bdolach und der Schohamstein in der That hier gefunden werden. Bei der Aufzählung der chaulanitischen Goldbergwerke gelingt es Sprenger den Fundort des 2 Chron. 3, 6 erwähnten Goldes von Parwaim in dem Orte Farwa wiederzuerkennen, das, auf der östlichen Abdachung der Linie Chaçuf-Çada gelegen, mit Brunnen und einem Wildbache versehen, etwa eine Stunde entfernt, die Mine al-Qofâa besaß, so daß deren Gold als das von Farwa oder Parwaim bezeichnet werden konnte. Durch diese Entdeckung gewinnt

die ganze von Sprenger aufgestellte Ansicht über die Ophirfahrt einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, da sie zum ersten Male die biblischen Goldländer alle in unmittelbarer Nähe von einander nachweist und den wirklichen Goldreichtum jener Gebiete außer allen Zweifel setzt; ein Umstand, der bei den meisten bis jetzt verfochtenen Ophirhypothesen sich in der Regel auf einige vage Vermuthungen reducirt.

Die Chaulân widmeten sich meistens dem Ackerbau, während der Stamm Balyy ein Ableger der weit verzweigten, ursprünglich in der Weihrauchgegend ansäßigen Qodhâa, genannt Banû lqayn, Söhne des Metallarbeiters, die Goldminen ausbeutete. Ihr Andenken lebt noch in al Qayn (offenbar ein Hinweis auf ihre Beschäftigung), einer Stadt unweit abu Torâb, nördlich von Aththar fort; die straboniſchen Chaulotäer am persischen Busen sind wahrscheinlich eine von hier ausgegangene Kolonie, da auch dort ein gleichnamiger Ort al Qayn (der Metallarbeiter) angeführt wird.

Außer der Ma'din Solaym in Chaulân, trieben sie später bei ihrer Auswanderung nach dem Mischlaf Çada die Goldwäschereien von Cirwah, wo noch Metall gewonnen wird (Sprenger, S. 56).

Die Nachricht griechischer Autoren von dem Auffinden von Goldklumpen in der Gegend von Dzahabân wird durch arabische Quellen glänzend bestätigt. Solches Gold ذهب احمر oder ذهب قبورى rothes oder Gräbergold genannt, weil man in den Ruinen zwischen Gauf und Mârib viel solches Gold entdeckte — einer zu Dhahr aufgefundenen Frauenleiche wurden 100 Mithqâl rothes Gold an Knöchelringen abgezogen — wird als besonders fein gerühmt (Sprenger, S. 57).

Außer Gold werden Chavila noch zwei kostbare Erzeugnisse zugeschrieben, Bdolach und der Schohamstein. Ersteres arabisch moql, aus dem Plinius durch Umstellung der zwei letzten Consonanten malacum gemacht zu haben scheint, wächst in verschiedenen Gegenden Arabiens. Dieses wird das arabische oder mekkanische genannt, im Gegensatze zu dem aus andern Ländern, Persien, Bactrien, Indien ꝛc. eingeführten, welches die Bagdader Pharmakologen zum Unterschiede Judenmogl heißen. Wrede fand Daumpalmen in Hadhramaut; vier Tagereisen von Medina gegen Dru Marwa wächst die vorzüglichste Moqlart. Nach Sprengers Ansicht ist die in der Bibel

citirte Sorte unweit Dzahabân in dem Wady al Daum, so genannt wegen der Menge der Palmenbäume, aufzusuchen (Sprenger, S. 59).

Der Onyxstein, vorausgesetzt, daß dieses die richtige Deutung für den Stein von Schoham ist, da die Etymologie zu dunkel ist, um darauf einen stichhaltigen Schluß zu bauen, wurde in verschiedenen Gegenden Oberchaulâns gefunden; der von Noqm galt als der beste. Die Industrie hatte sich dieses Steines bemächtigt, um allerlei Zieraten, Schmuckgegenstände, wie Messerhefte, Schwertgriffe ꝛc., daraus zu verfertigen und in den Handel zu bringen. Da die in Oberchaulân gefundenen Onyxsorten nach dem Fundorte Schaʿwary Dhary ꝛc. genannt werden, so schlägt Sprenger vor, Schoham in gleichem Sinne als Localbezeichnung des Fundortes zu fassen, sei es, daß man Sochaym als einen zwischen Hakam und Dhankân gelegenen Seehafen oder das zwei Tagereisen südlich von Dzahabân befindliche Dzû Soḥaym für das Onyxemporium annimmt, oder aber Sochaym سحيم liest, was als Bezeichnung des Districtes, in dem der noqomische Onyx gefunden wird, gleich dem Golde von Parwaim Farwa, auf eine bestimmte Sorte hinweist (Sprenger, S. 62 u. 63).

An dieser Küste Arabiens von Dzahabân bis Oberchaulân haben wir unzweifelhaft das Ziel der Hiram-Salomonischen Expedition zu suchen. Nur ein auf bergmännischen Erwerb des edlen Metalles gerichtetes Unternehmen läßt eine so ungewöhnliche Masse Goldes begreifen, wie sie als Ausbeute nach Jerusalem abgeliefert wurde. So begreift sich der hohe Werth, in dem das Ophirgold bei den Hebräern stand, das ähnlich wie das rothe oder Gräbergold der Araber aus einer Quelle geflossen war. Daß bis jetzt keine nur halbwegs genügende Etymologie von Ophir existirt, oder daß an jenem Küstenstriche keine topographischen Anklänge an die Wurzel ermittelt worden sind, thut der Hypothese nicht den mindesten Eintrag. Sprenger beklagt es schon, daß Hamdâny's Gazyrat al-Arab Beschreibung von Arabien leider keinen Abschnitt über die Goldminen Yemens enthält, und vermuthet, daß Hamdâny sich vielleicht anderweitig etwa im Iklyl darüber ausgelassen hat. Es bleibt also abzuwarten, ob nicht arabische Handschriften Aufschlüsse darüber geben, ob der Name Ophir den Goldbergwerken oder deren District im allgemeinen oder aber einem Ausfuhrhafen angehört. Im letzteren Falle konnte das

landeinwärts durch Bohrungen geförderte Gold nach seinem Emporium noch immerhin ophiritisches heißen, sowie der hemenitische Kaffee nach dem Stapelplatz als Moka-Kaffee in den Handel gelangt, wenngleich im Umkreise von 20 Stunden rings um Moka keine Kaffeestaude wächst. Da die Völkertafel (Gen. 10, 28) die drei Joqtaniden Saba, Ophir und Chavila nach einander aufzählt, so würde mit Rücksicht darauf, daß Saba, als ein mächtiger Stämmebund mit der Hauptstadt Mariaba, deren Trümmer **Botta** 1842 besuchte, das südlicher gelegene Gebiet inne hat, an den nordwestlich die Chaulân grenzten, für Ophir die zwischen beiden gelegene Wasserscheide, wo zudem die ergiebigsten Bergwerke liegen, oder der nördliche Strich von Chaulân übrigbleiben, im letzteren Falle fiele sie mit der Goldküste der griechischen und römischen Schriftsteller zusammen. Interessant jedenfalls ist die Thatsache, daß eine Station unweit Çana' noch in ihrem Namen das Andenken an den biblischen Stammvater verewigt hat; بيشة يقطان das Byscha der Jaktan liegt in fruchtbarem Gefilde und ist mit guten Brunnen versehen. Dabei würde eine Schwierigkeit leicht beseitigt werden; nämlich das gänzliche Stillschweigen der Königsbücher und der Chronik über die Quellen, aus denen Salomon Kenntnis von den südlich gelegenen Goldfeldern erhielt; die aus der Weihrauchgegend nach den syrischen Märkten ziehenden Karawanen verriethen die Heimatdes Goldes und weckten damit die Begierde der Judäer. Der gänzliche Mangel weiterer Mittheilungen in dem Kapitel, wo die Bibel die Ophirfahrt erwähnt; der Umstand, daß das übrige Altertum keine Notiz von dem hebräischen Californien nahm, während doch die Bergwerke, aus denen die Phönizier die Metalle gewannen, sich überliefert haben, spricht für unsere Vermuthung, daß nur vorübergehende Versuche, jene von der Westküste Arabiens landeinwärts gelegenen Goldfelder auszubeuten, gemacht worden sind; die Felseninschrift in Hammamât gedenkt der ägyptischen Ophirfahrten nach Punt und dem heiligen Lande, schon unter der Regierung Sanchkara's 25 Jahrhunderte vor unserer Zeitrechnung (**Brugsch**, Geschichte Aeg., S. 111). Die topographisch schwer bestimmbaren Bohrungen erklären hinreichend das die Ophirfrage einhüllende Dunkel; auch der längere Zeitraum von drei Jahren, den eine

Fahrt beansprucht, erhält eine genügende Erklärung, wenn man an bergmännisch gefördertes Metall denkt; möglicherweise hat auch die sabäische Liga, die, damals in der Blüte stehend, jeden Versuch einer Concurrenz unterdrückte, weiteren Unternehmungen ähnlicher Art eine Schranke zu setzen gedroht. Bisher war noch keine Rede von in Palästina zur Zeit Salomons in Betrieb befindlichen Bergwerken, woraus sich der Schluß nahelegen würde, daß die Judäer diesen Zweig cultivirten. Die Angaben der Bibel beschränken sich mehr auf leise Andeutungen mit Bezug auf diesen Punkt. Die Schilderungen Hiobs (XXVIII), sei es daß Bergwerke der ostjordanischen Landschaft oder des eigentlichen Arabiens ihm vorschwebten, der noch aus älterer Zeit datirende Hinweis Mose's auf den Metallreichtum des Landes, wie sein Segen an Asser ihn ausdrücklich bezeugt (Deut. 33, 35), sowie der große Bedarf metallener Geräthe und Werkzeuge für ein ackerbautreibendes und kriegführendes Volk berechtigen, unterstützt von einer Anzahl Bilder, die die Läuterung der Metalle behandeln, zur Vermuthung, daß die Ausbeute der Bergwerke den Judäern bekannt war. Schon Usurtasen I. betrieb Bohrungen in den Maskatgruben der Sinaihalbinsel. Der Minister seines Nachfolgers Amenemhat erzählt, wie er Bergbau angelegt durch die Jungen und die Alten gezwungen habe, Gold zu waschen (Brugsch, Geschichte Aegyptens, S. 136). Will man auch kein zu großes Gewicht auf die mitfahrenden Phönizier legen, denen Erfahrung und Verständnis in diesem Punkte nicht abzusprechen ist, so verdient eine leider vereinzelte traditionelle Notiz des Eusebius doch immerhin Beachtung. Eupolemus und Theophilus melden (Praep. 9, 30): „David der König schickte Bergleute nach Ourphe, einer Insel im rothen Meere, auf welcher sich Goldbergwerke befinden; von dort brachten die Bergleute das Gold nach Judäa." Ewald ist geneigt, dieses *Οὐρφῆ* als die ursprüngliche Form für das spätere Ophir anzusehen (Gesch. Isr., Bd. III, S. 317 Anmerkung).

Die fragliche Insel ist das von dem arabischen Uebersetzer (1 Kön. 9, 28) zu Indien gerechnete Dahlak, das die Araber später Dibus (Gold) nannten, worin Roscher (S. 59) eine Verwandtschaft mit den Debai der Goldküste vermuthet.

Eines Einwurfes sei hier noch gedacht, auf den gestützt manche sich für Indien als Ophir erklärt haben; es sind die indischen Benennungen der sonstigen importirten Handelsartikel; eine genaue Prüfung der im ersten Königsbuche gemachten Mittheilungen (1 Kön. 9, 28. 10, 11. 10, 23) erheischt, daß nothwendiges von zufälligem auseinandergehalten werde; an erster Stelle ist Ophir das unerschöpfliche Californien, aus dem Hirams und Salomons Knechte auf einer Fahrt 420 Talente ausführen. An der zweiten Stelle werden außerdem noch Sandelholz und Edelsteine angeführt; Arabien galt immer als ein Fundort von Edelsteinen, die dann durch Qafilas als Tauschartikel in den Handel kamen. Die Almuggimhölzer hielt man bisher für nicht arabischen Ursprunges, wiewol die Form sicher arabisirt durch den Artikel al, wenn nicht arabisch ist. Auf dem Berge Hanum im Gebiete der Chaulân wurde eine dem weißen Sandelholz ähnliche Pflanze angetroffen, die bezüglich des Geruches ihm nahekommt und das indische Sandelholz vertritt (Arabische Handschrift Nr. 333 bei Sprenger, S. 58). Von den übrigen Ophirwaaren: Elfenbein, Affen und Pfauen, sind die beiden ersten wahrscheinlich ostafrikanischen Ursprunges. Die Elfenbeinausfuhr aus Ostafrika war zu allen Zeiten bedeutend und die merkantilen Beziehungen Yemens zu Aethiopien sind sicher älter, als die mit dem Induslande. *Κῆπος* bedeutet nach Aristoteles (Hist. an. II, 8) eine geschwänzte Affenart, die er unter der allgemeinen Bezeichnung *πίθηκος* subsumirt. Strabo und Plinius kennen als ihr Vaterland Aethiopien; letzterer schildert sie als an Händen und Füßen den Menschen ähnlich (Plin. H. n. VIII, 9). Niebuhr traf in den Waldungen Südarabiens die Affen in der Zahl von über 100 zusammenlebend an (Beschreibung Arabiens, S. 167). Von dort her werden sie nach den ägyptischen Märkten zum Verkaufe gebracht. Uebrigens wird schon einer Ausfuhr von Hundekopf-Affen aus Aethiopien nach Aegypten neben anderen Produkten unter der Regierung der Gattin von Thutmes II. gedacht (Brugsch, S. 284). Silber wurde außer von den Nabatäern auch in Yemen in dem durch seinen Silberreichtum berühmten Bergwerke al Radhrâdh, zwei Tage östlich von Câna, gegraben. Grenzstreitigkeiten zwischen Stämmen störten den Betrieb der Silberminen. Somit ist von den ophiri-

tischen Waaren eigentlich nur der Pfau indischen Ursprunges, während mehrere Produkte aus Ostafrika stammten, die Metalle und Edelsteine jedoch ganz sicher aus Arabien kamen. Die Handelsbeziehungen Indiens und Arabiens, die durch die ägyptischen Inschriften für eine weit frühere Epoche als die Zeit Salomons erwiesen sind, die zahlreichen indischen Kolonien im yemenitischen Arabien u. s. w., z. B. Nogara und Socotra, erklären zur Genüge die תֻּכִּיִּים; unter den verschiedenen Etymologien über Ophir kann die von Sprenger noch besonders angeführt werden, die in dem plinianischen ἄπυρος (H. n. XXI, 11) centralarabisch afira = splendidum clarumque efficere, yemenitisch anders ausgesprochen in der Bedeutung von roth, wofür noch einige Belege citirt werden, eine Ableitung von Ophir im Sinne rothes Gold, arabisch tibr, ungeschmolzenes Gold im Gegensatz zu Dzahab, Gold im allgemeinen erkennen will (Sprenger, S. 57). Die Ophirfrage nach den von uns vertretenen Gesichtspunkten hat in neuester Zeit eine erhöhte Bedeutung gewonnen, durch die Aufmerksamkeit, die die ägyptische Regierung der Westküste Arabiens bezüglich der Metallförderung zugewendet hat. Ein Theil der ehemals schwunghaft betriebenen Bohrungen, die seit langer Zeit gänzlich verfallen und in Vergessenheit gerathen waren, konnte durch genaue Angaben der arabischen Manuscripte wieder aufgefunden und näher untersucht werden. Der durch seine Reise nach Medina und Mekka bekannte englische Capitain Burton fungirte unter anderen als Mitglied der mit der Prüfung der örtlichen Verhältnisse betrauten Commission, deren Gesamtresultat sich für die Wiederaufnahme der so lange außer Betrieb befindlichen Minen sehr günstig ausgesprochen hat. Die Regierung des Khedive hat eine mittlere Summe für Exploitation einzelner Bergwerke ausgeworfen, in dem Gedanken, das Unternehmen so lange in engerem Rahmen zu betreiben, als bis eine wirkliche Rentabilität in größerem Maßstabe erwiesen ist. Wir dürfen daher mit Spannung den von dort eingehenden Berichten entgegensehen, die zweifelsohne manche Lücke in der Kenntnis jener landeinwärts gelegenen, bis jetzt so gut wie unbekannten Districte ausfüllen werden.

Die Bibel bezeichnet Chavila näher durch die Angabe, daß der Pischon es umfließe. Da die Araber auch den Nil als einen pa-

radiesischen Strom auffassen, ferner den Châ'rid als den wieder hervorbrechenden Euphrat ansehen (Plin. VI, 28: Euphratem emergere putant), so vermuthet Sprenger, daß der Einfall von der Wiedergeburt der Flüsse arabischen Ursprunges sei. Die vom Aridh fließenden Bäche ergießen nach Hamdâny von ihrem Sammelplatze aus sich durch einen unterirdischen Durchgang, bevor sie in's Meer münden. Alexander scheint in ähnlicher Weise im Indus die Verlängerung des Niles erblickt zu haben (Arr. VI, 1. 3).

Der von der Grenzscheide zwischen Gabanitis und Chaulân in's rothe Meer sich ergießende Baitios des Ptolemäos reichte höchstens einige Meilen in's Gebirg hinein, erhält auf seinen Karten jedoch ein Flußgebiet von nahezu 100 deutschen Meilen; aus diesem Misverhältnisse legt sich die Vermuthung nahe, daß Ptolemäos das jenseits der Wasserscheide gelegene Wady Bayasch, das allerdings mehrere Stationen der Weihrauchstraße noch enthält, mit hinzugerechnet habe. Diese Vorstellung scheint durch die Handelscaravanen nach Syrien und Aegypten gekommen zu sein. Möglich ist es daher immerhin, daß man in dem das arabische Goldland Chavila begrenzenden Wady Bayasch, wo noch der Name des Stammvaters Joktan nachweisbar ist, einen Anklang an den paradiesischen, fast gleichnamigen Strom Pischon gefunden hat und daß die in Arabien mehrfach beobachteten Erscheinungen von wieder auftauchenden Flüssen dem einheitlichen Gemälde der paradiesischen Ströme keinen Abbruch gethan haben.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Luther und seine Beziehungen zu Servet.

Von

Kawerau,
Pfarrer zu Klemzig.

Jahr für Jahr wird unsere Kenntnis der Reformatoren und ihrer Zeit durch werthvolle Einzelforschungen und Publicationen bereichert, und oftmals genug geschieht es, daß durch neu erschlossene Quellen bisher gültige Urtheile berichtigt werden, daß das Bild jener großen Zeit nicht nur um charakteristische Züge vermehrt, sondern auch in einzelnen Strichen umgezeichnet und modificirt wird. Dennoch sind wir über die Hauptträger der Reformationsbewegung so weit orientirt, ihre äußere und innere Geschichte liegt in solchem Umfange bereits vor uns aufgeschlossen, daß wir uns eines gewissen Befremdens nicht erwehren können, wenn jemand mit Forschungen hervortritt, welche das uns wohlbekannte Bild eines der Reformatoren in wichtigen Punkten umgestalten, und wenn er ganz neue Aufschlüsse über denselben zu geben sich anheischig macht. In besonders hohem Maße gilt dies von dem Bilde Luthers: seine äußere Lebensgeschichte und ebenso seine theologische Entwicklung, beides ist mit minutiösem Fleiße durchforscht, so daß sein Bild in klaren und bestimmten Zügen vor uns erschlossen steht. Wer da ein Neues zu bringen unternimmt, muß sich auf eine skeptische Aufnahme und auf ein stark kritisches Verhalten vonseiten des theo-

logischen Publikums von vorn herein gefaßt machen. Mit solcher Empfindung stehen wir der Arbeit des Lic. Tollin über „Luther und Servet“ (Berlin 1875) gegenüber. Die Zusammenstellung beider Namen hätte nichts befremdliches, so lange es sich etwa nur um eine geschichtliche Parallele beider handelte, — und in der That versucht Tollin auch eine solche, indem er Luthern, als dem Repräsentanten der „augsburgischen Reformation“ Servet als den geistig bedeutendsten Vertreter der „Reformation des freien Gewissens“ gegenüberstellt [1]). Aber wir finden viel mehr in dieser Quellenstudie als nur eine derartige Parallele, wir lesen von Servets persönlicher Bekanntschaft mit Luther und einem darauf erfolgten tiefgreifenden Einfluß des Spaniers auf den Wittenberger — und da beginnt unsere Ueberraschung. Denn von Beziehungen dieser beiden Männer zu einander hatte man bisher schlechterdings nichts gewußt. Weder die bisherigen Bearbeiter des Lebens und der Lehre Servets wie Mosheim, Trechsel (in seinen „Antitrinitariern“ und in seinem Artikel „Servet“ in Herzogs Real-Enc.) und neuestens Pünjer (De M. Serveti doctrina, Jena 1876, S. 100) hatten davon etwas entdeckt, noch hatten anderseits die Biographen Luthers Anlaß gefunden, von irgend welchen Beziehungen Luthers zu Servet zu berichten; man vgl. z. B. die kurze und nur beiläufige Erwähnung, die Servet bei Köstlin (M. Luther, Thl. II, S. 325) gefunden hat. Nun erhalten wir dagegen von Tollin folgende neue und überraschende Aufschlüsse über das Verhältnis beider zu einander. 1) Eine persönliche Begegnung beider habe während des Reichstages zu Augsburg im September 1530 stattgefunden, indem nämlich Servet Butzern am 18. Septbr. auf seinem Ritt nach Koburg zur Besprechung mit Luther begleitet habe [2]). 2) Und diese Begegnung sei auch für

[1]) Wie weit letztere Bezeichnung zutreffend sei zu untersuchen, liegt nicht in unserer Absicht bei diesen Zeilen. Wir verweisen hiefür auf die treffende Kritik, welche Pünjer (Theolog. Literaturzeitung 1876, S. 294) gegeben hat.

[2]) Das Datum des 18. Septbr. für die Abreise von Augsburg hat Tollin wol dem Berichte Baums (Capito und Butzer, S. 473. 474) entnommen; Köstlin hat mit Recht daran erinnert, daß dasselbe corrigirt werden

Luther von großer Bedeutung gewesen, denn er behandle Servet stets mit einer seltenen Rücksicht, der Aragonier habe es ihm angethan, so daß er viel gelinder mit ihm verfahre, als mit seinen Gesinnungsgenossen Campanus und Witzel und ebenso viel milder über ihn urtheile, als die süddeutschen und Schweizer Theologen. 3) Auch in Luthers nächster Umgebung seien Servets Schriften eifrig gelesen und auffallend gelinde beurtheilt worden. 4) Aber — bei aller Milde gegen die Person des Antitrinitariers — hätte doch sein Auftreten Luthern zu einer wichtigen und folgenschweren Frontveränderung getrieben. Er, der einst selbst ernste trinitarische Anfechtungen durchgemacht, werfe sich nun der Tradition in die Arme; die kirchliche Continuität, die Autorität der Kirchenväter, ein katholisch gedachter Begriff von Kirche und Priesterstand: das seien die Stützen, mit denen er fortan in schneidigem Widerspruch gegen seine ganze Vergangenheit, die durch Servet vertretene, auf Bibel und christliches Gewissen gestützte Reformationsbewegung niederzuhalten suche. 5) Und aus der größeren Schrift Tollins (Lehrsystem Servets, 1876, Thl. I, S. 216) nehmen wir noch als ein in ähnlicher Weise uns überraschendes Novum den Satz hinzu: Servet sei es gewesen, von dem Luther und seine Kampfgenossen in ihrer Christologie entschiedenes Auftreten gegen den Doketismus gelernt hätten.

Halten diese neuen Aufschlüsse Tollins die Probe aus, dann wäre allerdings der Einfluß Servets auf Luther recht beträchtlich und eine wesentliche Lücke in den bisherigen Arbeiten über Luthers Entwicklungsgang vorhanden gewesen. Prüfen wir denn seine Behauptungen auf die Solidität ihrer Quellenbegründung, und zwar in derselben Reihenfolge, in der wir sie soeben dem Leser vorgeführt haben.

---

müsse; denn hat nach Baum die Besprechung mit Luther schon am 19. und 20. Septbr. stattgefunden, so hätte Butzer ja bereits am Abend des 18. in Koburg eintreffen müssen (a. a. O., S. 245. 631). Anders Seidemanns Angabe, Butzer sei erst am 19. von Augsburg abgereist (vgl. Luthers Briefe, Thl. VI, S. 710), da dieser das Colloquium in Koburg selbst offenbar auf ein späteres Datum legt, als Baum und Köstlin gethan haben.

1. Daß Servet, was bisher unbeachtet geblieben, mit Luther in persönliche Berührung gekommen sei, folgert Tollin aus einer Aeußerung, die sich in Servets Brief an Oecolampad (bei Mosheim, Anderweit. Versuch, 1748, S. 393) befindet. Die Worte „aliter enim propriis auribus a te declarari audivi (scil. fidem) et aliter a doctore Paulo et aliter a Luthero“ geben allerdings einer solchen Deutung Raum. Wann und wo dies stattgefunden haben sollte, bleibt freilich ungesagt. Die uns bisher von den Biographen Servets gemachten Mittheilungen über den Lebensgang des Spaniers ließen uns kaum eine Stelle erkennen, wo eine Begegnung mit Luther hätte stattfinden können. Tollin, der auch in verschiedenen anderen Servetstudien schon versucht hat, in das Dunkel der äußeren Lebenswege Servets Licht zu bringen, glaubt nun auch hier mit Sicherheit die vorhandene Lücke ausfüllen zu können. Es ist ihm zunächst ganz unzweifelhaft, daß Servet als Amanuensis des kaiserlichen Beichtvaters Quintana den Verhandlungen des Augsburger Reichstages beigewohnt habe. In dieser Stellung sei er der „Pförtner“ der Reformatoren gewesen, so viele ihrer beim Kaiser Zutritt gesucht hätten. Hier habe er ihre Bekanntschaft gemacht, hier auch Gelegenheit gefunden, sich M. Butzer auf seinem Ritt nach Koburg zu Luther anzuschließen. Trechsel hat es noch (Herzog, Bd. XIV) für sehr zweifelhaft erklärt, ob Servet überhaupt beim Reichstage zu Augsburg zugegen gewesen sei. Directe Zeugnisse dafür fehlen. Tollin meint nun freilich, ein solches in dem Luthers Werken beigefügten Berichte über die Begebenheiten auf dem Reichstag zu haben. Es heißt dort: „Bei des Kaisers Beichtvater liegt ein spanischer Hauptmann, bei dem hat ein Spanier zu Melanchthon gesagt, ob der Luther kommen würde?“ [1]) Tollin nimmt es als selbstverständlich an, daß dieser „Hauptmann“ eben der damals neunzehnjährige Amanuensis Servet gewesen sei; allein einen Beweis für diese Identität vermissen wir durchaus. Das ist, soviel wir erkennen, der einzige positive Anhalt für seine Behauptung, Servet habe dem Reichstage

[1]) Luthers Werke, Leipz. Ausgabe, Bd. XX, S. 208.

beigewohnt, und der ist freilich recht schwach [1]). Allein die Möglichkeit, daß Servet damals in Augsburg gewesen sei, wollen wir gern einräumen. Wir fragen dann nur weiter nach irgend einem Zeugnis dafür, daß Servet Butzers Begleiter nach Koburg gewesen sei. Er citirt Sleidan, allein dieser berichtet eben nur: „Bucerus Augusta proficiscitur ad Lutherum conciliationis causa“ [2]), — einen Begleiter erwähnt er nicht. Auch Aurifaber erzählt nur von Butzers Person [3]). Wir schlagen in Luthers Briefen nach; aber die beiden Stellen, an welchen er von Butzers Besuch redet, lassen die Mitanwesenheit eines andern schlechterdings nicht vermuthen: „Bucerus mecum familiari colloquio Coburgi de hac re ut ageret missus fuit“; und an Butzer selbst: „sicut et Coburgi tibi dixi .... sperabam post colloquium nostrum Coburgense magnifice“ [4]). Oder wir lesen, wie Butzer selbst über seine Reise berichtet: „Da hat mich Luther zum Imbis geladen“, „den andern Tag bin ich wiederum zum Imbis kommen, wie er befohlen“ [5]), — auch hier kommt uns keine Vermuthung ein, es sei noch ein Fremder dabei gewesen. Ja, je näher wir die Sache beleuchten, um so unwahrscheinlicher wird uns die Vermuthung Tollins. Butzer reist als Abgesandter zu einer durchaus vertraulichen Verhandlung — was soll da des kaiserlichen Beichtvaters Famulus als Begleiter? Seine Mission wird in Augsburg so im geheimen betrieben, daß im Kreise der übrigen Evangelischen seine Reise noch am 21. Septbr. (also als sein Collo-

1) Auch in dem Aufsatz Tollins „Servet und Butzer“ (Mag. f. d. Lit. des Auslandes 1876, S. 333—336) wird Servets Anwesenheit beim Reichstage, sein Besuch in Koburg, seine intime Beziehung zu Butzer, daß er in Augsburg Capito „schätzen und lieben“ gelernt u. dgl. m. lediglich behauptet, nach quellenmäßigem Beweise sehen wir uns vergeblich um. Baum scheint die Bekanntschaft Butzers mit Servet erst 1531 ihren Anfang nehmen zu lassen (a. a. O., S. 478).

2) Ausg. v. 1561, 119 b.

3) Leipz. Ausg., Bd. XX, S. 200 b.

4) Briefe von de Wette, Bd. IV, S. 191. 217; auch die Erwähnung des Koburger Gesprächs, Tischreden, Bd. III, S. 350 ist für Tollins Vermuthung unergiebig.

5) Bei Baum a. a. O., S. 473.

quium in Koburg bereits vorüber war) nur als ein Gerücht lautbar wird, vgl. den Brief des Brenz v. 21. Septbr. 1530: „Bucerum apud nos dicunt ad Lutherum equitasse“ [1]). Nun redet ferner Servet in jenem Briefe von Aussprüchen Luthers über das Verhältnis von Glauben und guten Werken zu einander, die er vernommen hätte; wie wäre Luther damals in Koburg gerade auf dieses Thema gekommen, wo einmal die Abendmahlslehre zur Verhandlung stand und anderseits die Berichte über den bedrohlichen Charakter der schwebenden Reichstagsverhandlungen Luthers Seele in furchtbarer Weise aufregten? Vgl. die Aeußerung im Briefe v. 20. Septbr. 1530 an Justus Jonas: Ego paene rumpor ira et indignatione! [2])

Wir müssen daher, so lange Tollin nicht positive Zeugnisse für Servets Besuch bei Luther in Koburg erbringt, diesen Theil seiner neuen Aufschlüsse als eine verunglückte Combination und Conjectur bezeichnen, die aller Wahrscheinlichkeit entbehrt. Freilich tritt dann für uns die Nöthigung ein, den auf Luther bezüglichen Passus in jenem Briefe Servets an Oecolampad anderweitig genügend zu erklären. Behauptet denn Servet wirklich dort, Luthern persönlich gehört zu haben? Er schreibt an Oecolampad über die Differenz, die unter den Lutheranern selbst bezüglich der Definition des Glaubens zu finden sei. Und zwar bezieht er sich dabei offenbar auf ein Gespräch, das er darüber im Hause des Oecolampad mit diesem gehabt hat „ex ore tuo audierim“, „te in domo tua monui“. Oecolampad habe ihm selbst mitgetheilt, wie „crude“ Luther die Liebe (die guten Werke) behandle, denn er sage ja, solum se ea facere ne sit otiosus“ — also offenbar eine Beziehung auf Luthers Schrift De libertate christiana, in der sich diese prägnante Aeußerung befindet. Ebenso gering achte Melanchthon den Werth der guten Werke vor Gott. Es handelt sich also um Mittheilungen, die Oecolampad dem Servet im vertraulichen Gespräch über die Lehre der Wittenberger gemacht hatte. Wenn nun Servet fortfährt: „Aliter enim propriis auribus a te decla-

1) Corp. Reform., Bd. II, S. 385.
2) De Wette, Bd. IV, S. 171.

rari (fidem) audivi et aliter a doctore Paulo (doch wohl Fagius?) et aliter a Luthero et aliter a Melanchthone, teque in domo tua monui, sed audire noluisti", so scheint mir dieser Zusammenhang zu fordern, daß man das a te nicht nur zu declarari, sondern auch zu audivi zieht, und also übersetzt: ich habe es ja mit eignen Ohren (von dir in deinem Hause bei jener Unterredung) gehört, daß der Glaube anders von dir als von Fagius, anders von Luther und wieder anders von Melanchthon erklärt werde. Sind wir zu dieser Fassung der Worte berechtigt, dann redet also Servet überhaupt nicht von einer persönlichen Bekanntschaft mit Luther, sondern nur von Mittheilungen, die er durch Oecolampad über Einzelheiten seiner Lehre erhalten habe. Damit wäre natürlich der Conjectur Tollins jeder Anhaltspunkt genommen.

2. Besteht diese, unsere Fassung der Briefstelle zu Recht, dann erklärt sich uns natürlich die von Tollin hervorgehobene „seltene Rücksichtnahme" Luthers der Person des Antitrinitariers gegenüber ganz anders, aber unseres Erachtens viel einfacher und richtiger. Richtig ist es, daß Luther den Namen Servets nur ein einziges Mal erwähnt, nämlich im Briefe an Caspar Gürtel (Güttel) 1539 [1]); die beiden andern Antitrinitarier Campanus und Witzel werden viel öfter erwähnt und bekämpft. Aber weit entfernt, darin eine „seltene Rücksicht" zu erkennen, mit welcher Luther den Spanier um des Eindrucks willen, den seine Persönlichkeit angeblich auf ihn gemacht hätte, sollte behandelt haben, sehen wir darin nur den natürlichen Reflex der Thatsache, daß jene beiden andern in dem Luther naheliegenden Kirchengebiete mit ihren Lehren hervortraten, ihm also so zu sagen in den Wurf gekommen waren, während Servet mit seiner Person wie mit seinen Schriften dem Kreise, den Luther zunächst überschaute, fern geblieben war. Luther, der bekanntlich sogar gegen ihn direct gerichtete Schriften nicht vollständig zu lesen pflegte, hat von den Erzeugnissen Servets höchst wahrscheinlich gar nicht selber

1) de Wette V, 155. Die Stelle in den Tischreden (I, 297): „Die Theologie soll Kaiserin sein, die Philosophie und andere gute Künste sollen derselben Dienerin sein, nicht sie regieren und meistern, wie Servetus, Campanus und andere Schwärmer thun" — scheint ganz der Beachtung Tollins entgangen zu sein.

Notiz genommen; seine Kenntnis darüber beruhte nur auf dem, was die Freunde ihm gelegentlich mittheilten [1]). Nicht eine besondere Rücksicht nimmt er auf ihn, sondern er läßt ihn einfach unbeachtet. Wie er über Servet Kenntnis erhielt, zeigen die Tischreden. Das eine Mal wird bei Tische von dem „gräulich bösen Buch wider die heilige Dreifaltigkeit" geredet [2]), ein anderes Mal erzählt Melanchthon von dem großen Zufall, den Servets Lehre in Italien finde [3]). Aber gerade Luthers Erwiderungen auf diese Gespräche der Freunde beweisen, daß er weder von Servets Schriften eigene Kenntnis hatte, noch zu seiner Person in irgend welcher Beziehung stand. Seine Bemerkungen sind ganz allgemein gehalten; das eine Mal giebt er eine ganz allgemein gehaltene Charakteristik „der Schwärmer" als Antwort, das andere Mal redet er ebenso allgemein über Italien als ein für schädliche Irrtümer ergiebiges Land. Man vergleiche nur seine sonstige Weise, bei Erwähnung eines der Schwärmer, mit denen er persönlich in Berührung gekommen war, sofort in concrete Mittheilungen auf Charakter, Leben oder Lehre des betr. Schwärmers einzugehen [4]). Tollin sieht eine besondere Lindigkeit gegen Servet darin, daß Luther zwar seine Lehre als gemeingefährlichen Irrtum bezeichne, aber nirgends zu einer Verfolgung seiner Person antreibe, wogegen er doch einen Mann wie Campanus auf Schritt und Tritt verfolgt habe (S. 29). Allein der Unterschied ist doch wol sehr einfach erklärt: dieser dringt in Luthers Gemeinden ein, jener dagegen kommt ihm nie in seinen Gesichtskreis. Das ganze Räsonnement Tollins (S. 30 und 31) ist daher ein reines Phantasiestück ohne geschichtliche Grundlage.

---

[1]) Vgl. Pünjer a. a. O., S. 100: „Lutherus quem res Germanicae omnino occupabant Servetum ejusque errores non impugnavit nec per literas nec per orationes."

[2]) Tischreden (Ausg. Förstemann-Bindseil) I, 303. Ich stimme Tollin in der Beziehung dieses Gesprächs auf Servets Dialogi de trinitate bei, Förstemann hält die Beziehung auf eine Schrift des Campanus für wahrscheinlich.

[3]) Tischreden IV, 679.

[4]) Eben um der allgemeinen Haltung seines Gesprächs (Tischreden I, 303) willen möchte ich dasselbe nicht auf Campanus, sondern auf Servet deuten. Denn von jenem redet er stets ganz concret und drastisch.

Nun glaubt Tollin die Stellen, in denen Luther aus besonderer Rücksicht gegen Servet auf seine Person und Lehre nur so zu sagen durch die Blume angespielt habe, gegen die gewöhnliche Annahme um etliche vermehren zu können. Zunächst trägt er eine neue Interpretation der Stelle in Luthers Brief an die Erfurter Prediger vom 1. Juli 1532 vor, wo Luther von Witzel schreibt: „qui nobis cras Campanum Mauro obstetricans ostendet“ (de Wette, Bd. IV, S. 386). Maurus sei niemand anders als der Spanier Servet, denn Maurus sei ja im 16. Jahrhundert häufig Bezeichnung christlicher Spanier gewesen; in obstetricans hätten wir zugleich eine deutliche Anspielung auf Servet als Arzt. Die Worte Tollins über diese Briefstelle sind ein lehrreiches Beispiel um zu zeigen, was für Verwirrung bei einer flüchtigen Quellenbenutzung entstehen kann. Sehen wir davon ab, daß er sich für seine überraschende Bemerkung, spanische Christen seien häufig als Mauren bezeichnet worden, der Mühe eines Beweises entzieht, — es ist auch sonst fast jedes Wort irrig, das er zu dieser Stelle bemerkt. Er liest Mauro obstetricante, wie de Wette allerdings im Texte geschrieben hat, allein schon die Anmerkung Bd. IV, S. 386, noch mehr aber was Seidemann (Bd. VI, S. 494) bemerkt hat, hätte ihm zeigen können, daß kein Grund vorliege, vom Text des Originals, das obstetricans (also auf Witzel bezogen) hat, abzuweichen. Ferner führt Tollin unsern Brief als Zeugnis dafür an, wie Luther den armen Campanus auf Schritt und Tritt verfolgt habe: der Brief ist aber lediglich gegen Witzel gerichtet, zu verhindern, daß dieser nicht Professor des Hebräischen in Erfurt werde. Ebenso irrig ist Tollins Annahme, der Brief sei geschrieben, sowie Luther erfahren, daß Witzel den Campanus in Nimegk beherbergt habe: denn der Brief ist vom 1. Juli 1532, jener Besuch des Campanus dagegen fand 1529 statt, steht also zu unserem Briefe in gar keinem directen Zusammenhange [1]). In den dazwischen liegenden Jahren waren Witzel und Campanus so weit auseinander gekommen, daß ersterer am Johannistage 1532

[1]) Vgl. Witzels Brief v. 24. Febr. 1530 in Epistolis G. Wicelii, Lips. 1537, Bl. Eij und Luthers Brief vom 1. April 1530 (de W. III, 566).

von Erfurt aus schreiben konnte: Superest Campanus, qui si coram adstaret, in faciem illi expuerem (si vera sunt quae de portento isto narrantur) adeo odi quotquot sunt haereses adversus sacrosanctam Trinitatem [1]). Daß man in Luthers Briefe an die Erfurter bei dem Worte Maurus nicht an Servet denken könne, vielmehr eine Persönlichkeit suchen müsse, die unter dieser Bezeichnung den Erfurtern selbst bekannt und verständlich war, liegt doch wohl auf der Hand. Aeltere, wie Schelhorn, haben auf den bekannten Buchhändler Mauritius Golze hingewiesen, dieser war ja, laut des Zeugnisses der Briefe Witzels der Vermittler der Bekanntschaft des Campanus und Witzel [2]); auch findet sich der Name eines Johannes Morus unter den Bekannten Witzels [3]). Seidemann hat in seiner vorsichtigen Weise unseren Maurus, ohne eine bestimmte Entscheidung zu treffen, mit einem Fragezeichen versehen (de Wette, Bd. VI, S. 679) — und daran werden auch wir wol uns genügen lassen müssen. Aber Tollins Ausdeutung wird wol nur wenigen plausibel erscheinen.

Ferner nimmt er an, daß Luther in der Vorrede zu Bugenhagens Athanasius 1532 mit seiner Klage über einige „welsch-deutsche Schlangen und Ottern, welche in ihren Schriften und Colloquiis hin und wieder Samen ausstreuen, der um sich frisset wie der Krebs“ [4]), neben andern auch Servet gemeint habe. Doch bleibt uns auch hier die Beziehung sehr zweifelhaft, wenn wir bedenken, wie bestimmt Luther sonst unter einem Italo Germano einen Deutschen versteht, der nach Italien gekommen ist (vgl. Tischreden, Bd. IV, S. 674. 675). Daß Luther mit dem Wort serpentes gar auf den Namen Servet und mit dem Ausdruck Colloquiis auf die Dialogi de trinitate habe anspielen wollen, will uns durchaus nicht einleuchten. Wäre übrigens in dieser Vorrede, wie Tollin bestimmt glaubt, Servet bezeichnet, so wäre gewiß die „Lindigkeit“ gegen seine Person bei Luther nicht sonderlich groß gewesen!

Für völlig verfehlt halten wir aber Tollins Versuch, aus

1) a. a. O., Bl. diij.
2) a. a. O., Bl. Eij. Hiij b.
3) a. a. O., Bl. Niij b.
4) Leipz. Ausg. XXII, 106 a.

Luthers „Warnungsschrift an die zu Frankfurt“ 1533 eine fortwährende, aber aus den bekannten Rücksichten versteckt gehaltene Polemik gegen Servet herauszulesen. Diese Schrift sagt ja deutlich genug, gegen wen sie gerichtet sei, nämlich gegen die unter Zwingli'schen Einfluß gerathene Geistlichkeit Frankfurts, gegen die „Tropisten und Figuristen“ mit ihrer Abendmahlslehre. Das Treiben dieser Männer sucht er als ein doppelzüngiges zu brandmarken, sie predigten mit dem Munde vor dem Volke, Christi Leib und Blut sei im Sacrament wahrhaftig gegenwärtig, aber für sich im geheimen hätten sie ihre heimliche Glosse, mit der sie ihre öffentliche Lehre umdeuteten und entwertheten. Um nun dies ihr „Gaukel“-Wesen, dies ihr „unter dem Hütlein spielen“ zu charakterisiren, führt er zwei Analoga an, einmal das Gaukelspiel der Arianer in alter Zeit, die es ja auch geliebt, ihren christologischen Standpunkt unter zweideutigen Ausdrücken zu verstecken, und dann als Beispiel aus gegenwärtiger Zeit das täuschende Spiel seiner katholischen Gegner, die nun wol auch von der Glaubensgerechtigkeit in einer Weise redeten, daß man sich dadurch schier möchte täuschen lassen und glauben, sie hätten den alten Greuel der Werkgerechtigkeit fahren lassen. Wo liegt nun hier eine Veranlassung vor, Luthern zu imputiren, er meine, wenn er von den Arianern zu Hieronymi Zeiten rede, nicht diese,, sondern den Antitrinitarier Servet? und wenn er von den Papisten rede, so meine er wiederum nur Servet um seiner pelagianischen Rechtfertigungslehre willen? Tollin sucht sogar ganz specielle Beziehungen auf Servet herauszuspüren; die Worte Luthers, betreffs der Arianer „sie hatten den Karren zu weit geführt, da wischten sie das Maul, schwiegen still von der Kreatur und nannten Christum einen Gott, ja einen wahrhaftigen Gott“, seien ein versteckter Hieb auf den Widerruf, mit welchem Servet seine Dialogi de trinitate eröffnet hatte; und die Worte betreffs der Papisten „sie putzen sich herfür“ sollen gar eine Anspielung auf Butzer sein, darum daß dieser eine Zeit lang sich zu Servet gehalten (!). Zu diesem Spüren nach versteckten Beziehungen fehlt unseres Erachtens jede Veranlassung. Nach Tollins Interpretation wäre dieser geheime Angriff auf Servet die eigentliche Haupttendenz des Schreibens. Er hat dabei aber außeracht ge-

lassen, wie tief Luther durch die aus Frankfurt ihm gewordenen Mittheilungen über die Abendmahlsfrage erregt worden war. Das ganze Schreiben ist ein wuchtiger Hieb gegen das Vordringen Zwinglischer oder genauer Straßburgischer Abendmahlsanschauungen in Deutschland. Luther ist ingrimmig, weil er hier wieder ein täuschendes Spiel mit zweideutigen Worten und Formeln zu erkennen glaubt. Dies Gewebe will er mit wuchtigen Hieben durchhauen. Es ist daher unseres Erachtens ganz unmöglich, in dies Schreiben, das so ganz in tiefster Indignation über versteckes Spiel der Gegner geschrieben ist, irgend welche künstlich versteckte Hintergedanken Luthers hineinzulegen. Es ist ein unglücklicher Gedanke, Luthern gerade in der Schrift, die mit so grimmiger Rede das „unterm Hütlein spielen" geißelt, selber ein verstecktes, hinterm Berge haltendes Kampfspiel führen zu lassen. Hier ist sicher jedes Wort so gemeint, wie es lautet, und bedürfen wir zum Verständnis dieser künstlichen Interpretation Tollins ganz und gar nicht. Wenn man sich übriges wundert, warum doch Luther den Sacramentirern gerade die Arianer als warnendes Bild vorhält, so wolle man sich erinnern, daß er ja von Anfang an Zwingli und seinen Genossen mit dem Argwohn gegenübergestanden, als ob es wol mit ihrem Trinitätsbekenntnis nicht richtig bestellt sein möchte. Es sei daran erinnert, wie er schon 1529 in Marburg — wo also noch kein Servet durch seine Beziehungen zu Oecolampad oder zu Butzer die „Sacramentirer" verdächtig gemacht hatte — Zwingli besonders auch über seine Trinitätslehre befragte [1]).

3. Tollin hat sich weiter bemüht, in dem Kreise der Luther nahestehenden Freunde sowol ein lebhaftes Interesse für die Schriften des Servet, wie ein auffallend mildes Urtheil über ihn nachzuweisen. Er erzählt, Joh. Aurifaber, Luthers intimster Schüler und Tischgenosse, habe 1532 Servets Dialoge bald nach ihrem Erscheinen gelesen; während nun die oberländischen Theologen Gotteslästerung, Frevel u. dgl. darin gefunden, bediene sich der

1) Vgl. Köstlin, Luther II, 131; vgl. auch die Verdächtigung Butzers bei Luther durch Gerbel im April 1527 bei Baum a. a. O., S. 388; s. auch Tollins eigene Bemerkungen im Magaz. f. d. Lit. d. Auslds., 1876, S. 334.

Famulus Luthers der milden Bezeichnung „Irrtum“, und Luther verweise ihm diese Lindigkeit des Urtheils nicht. Woher weiß Tollin all' diese Einzelheiten? Seine Quelle ist Aurifabers „Erzählung derer Begebenheiten mit Luther“, in welcher dieser unter vielen andern kurzen Notizen auch beim Jahre 1532 das Erscheinen der Schriften des Spaniers notirt [1]). Aus der kurzen Notiz geht absolut nicht hervor, ob Aurifaber selbst jemals diese Schriften gelesen und ein selbständiges Urtheil sich über sie habe bilden können. Bedenkt man nun ferner, daß Aurifaber im Jahre 1532, wo ihn Tollin mit Eifer Servets Dialoge studiren läßt, ein Bursche von 13 Jahren war, daß er erst 1537 in Wittenberg Student wurde [2]), so fällt Tollins ganze Erzählung rettungslos zusammen. Was aber die „Lindigkeit“ angeht, die angeblich in dem Gebrauch des Wortes „Irrtum“ sich zeigen soll, so hat Tollin ganz vergessen, daß ja eben derselbe Aurifaber jene Tischrede veröffentlicht, in welcher Servets Dialoge als ein „gräulich bös Buch“ betitelt werden. „Und diese Lindigkeit verweist ihm Luther nicht“, — meint Tollin etwa, Luther habe jene Aurifabersche „Erzählung derer Begebenheiten mit Luther“ durchgesehen und mit seinem placet versehen? Auf ebenso unsicherem Grunde erbaut Tollin eine genaue Bekanntschaft Veit Dietrichs mit Servets Schriften. An der schon erwähnten Stelle der Tischreden (I, 303), wo Luther vorher geäußert, es sei der Schwärmer Art eigene Gedanken dem Worte Gottes entgegenzusetzen, und Dietrich dann erwidert: „es sollte einer schier bitten, daß er in der h. Schrift nicht gelehrt würde“, glaubt er nämlich als zum Verständnis nothwendig einschieben zu müssen, daß Dietrich aus Servets Schriften ersehen, daß der Spanier nichts weniger beabsichtigte, als dem Worte Gottes eigene Gedanken entgegenzusetzen, er habe also den rein biblischen Charakter seiner Arbeiten wohl erkannt. Aber dabei ist übersehen, daß ja Luther dem Gespräch eine ganz allgemeine Wendung gegeben, daß er gar nicht von Servet in specie, sondern von der Art der Schwärmer im allgemeinen redet. Dietrichs Bemerkung erklärt sich

[1]) Leipz. Ausg. XX, 353.
[2]) S. Herzogs Real-Enc., 2. Aufl. II, 2.

also auch völlig aus der Erinnerung an die gewöhnliche Erfahrung, daß sich die Schwärmer allerdings mit Vorliebe auf einzelne Schriftstellen berufen. Eine specielle Beschäftigung mit Servets Schriften ist durchaus nicht mit irgend welcher Gewißheit indicirt.

4. Am schärfsten muß ich nun aber dem Verfasser in dem entgegentreten, was er über die Umwandlung redet, die mit Luther seit dem Auftreten der Antitrinitarier vorgegangen sei. Seine Voreingenommenheit für Servet hat ihn hier verleitet, das Bild des Wittenberger Reformators arg zu verzeichnen. Ueber vieles, was hier hervorzuheben ist, soweit es namentlich Servets Standpunkt betrifft, verweisen wir auf die treffenden Bemerkungen Pünjers (Theol. Lit.-Bl. 1876, S. 294. 295; vgl. auch in der Dissertation de M. S. doctrina den Abschnitt S. 11—13). Ein Satz, wie wir ihn beispielsweise S. 45 lesen: „Luther hat eben noch keine Ahnung von der Dogmengeschichte", ist von Tollin sicherlich nicht so hochfahrend gemeint, wie er klingt; es lautet in seinen Arbeiten manches Wort provocirender und absprechender, als der Verfasser wol selbst beabsichtigt hat. Beleuchten wir hier zunächst die Anklage gegen Luther, daß er im Kampf gegen die Antitrinitarier nach der kirchlichen Tradition als nach der sicheren Stütze und Fundament für die kirchliche Lehre gegriffen habe. „Die heiligen Kirchenväter wurden die Fahnenträger des Protestantismus, und Continuität die Inschrift der evangelischen Reichsfahne. An den Fahnen ist fortan Luthers Heer nicht mehr zu unterscheiden von den Legionen der scholastischen Sophistik und den Raubritterrotten der römischen Inquisition." „Luthers Sprache, aber des Papstes Geist." Dieser Frontwechsel soll in den Schriften des J. 1532 klar vor Augen liegen. Es ist also im wesentlichen der Vorwurf, Luther habe das Formalprincip zu Gunsten der Tradition fallen lassen, und zwar zunächst in Bezug auf die Trinitätslehre. Allein die Sache steht doch hier nach Ausweis aller Selbstzeugnisse Luthers so, daß er sich nicht um des Athanasius oder um irgend welcher Concilbeschlüsse willen an die Trinitätslehre gebunden weiß, sondern allein durch die Macht des Schriftzeugnisses, vgl. Trinitatispredigt 1535: „Hier sollen wir Christen wiederum Gott von Herzen danken, daß wir von solchen hohen Artikeln so herrliche, klare, schöne,

unleugbare Zeugnisse in der heiligen Schrift haben, da wir unsere Herzen auf gründen können. Denn wir dürfen hier nicht den Menschen glauben; Christus, unsere Seligkeit, selbst zeuget und prediget uns auf das allerfeinste." „Dieser Artikel ist der höchste in der Kirche, der nicht von Menschen erdacht, noch je in eines Menschen Herz kommen, sondern allein durch das Wort uns offenbart ist." [1]) Es gilt hier wesentlich dasselbe wie von seiner Abendmahlslehre: gebunden fühlt er sich durch das Schriftwort; daneben sucht er nach Kräften Zeugnisse der patres für seine Auffassung des Schriftwortes beizubringen (man denke z. B. an die Sammlung von testimoniis patrum, die er unmittelbar nach dem Marburger Gespräch aufsetzt, Köstlin II, 139). So ist es auch seine volle exegetische Ueberzeugung, daß die Schrift Alten und Neuen Testaments die Trinität lehre; nicht der Continuität zu Liebe hält er sie fest, sondern weil er „von der Schrift nicht weichen" will. „Die hohen Schulen haben mancherlei distinctiones, Träume und Erdichtung erfunden, damit sie haben wollen anzeigen die heilige Dreifaltigkeit, und sind darüber zu Narren geworden. Darum wollen wir aus der Schrift eitel Sprüche nehmen." (Kirchenpostille, Erl. Ausg., 1. Aufl. XII, 378.) Ob er zu seiner Exegese der Schriftstellen gekommen wäre, wenn er nicht in der

---

1) Wir erinnern daran, wie Luther 1525 de servo arbitrio gegen Erasmus die perspicuitas der h. Schrift gerade in Bezug auf die Trinität verficht: „von den 3 Personen der Gottheit, von der Vereinigung der Menschheit und Gottheit Christi . . welche Artikel du sagest, daß sie auch noch dunkel stehen. Denn so du damit willst gemeint haben der Sophisten vergeblich Gezänk, die sie bei diesen Stücken aufgebracht, was hat dir das Wort Gottes gethan und die reine heilige Schrift: daß du der willst der heillosen Sophisten Misbrauch Schuld geben? Die Schrift redet klar genug davon und saget, daß 3 Personen ein Gott sein, daß Christus wahrer Mensch und Gott sei. Da ist nichts dunkels oder finsters. Wie aber das alles zugehe, das drücket die Schrift nicht aus, ist auch nicht noth zu wissen. Die Sophisten magst du schelten, die h. Schrift ist freilich unschuldig . . die Arianer u. dgl. magst du schelten, daß sie die klaren Sprüche von der Dreieinigkeit, von der Menschheit und Gottheit Christi nicht gesehen haben." (Walch XVIII, 2071.) Diesen Standpunkt hat Luther unseres Wissens ganz unverändert beibehalten.

kirchlichen Trinitätslehre aufgewachsen wäre, ob er bei einem völlig „voraussetzungslosen“ Schriftforschen sie in der Schrift gefunden hätte, — das ist ja eine ganz andere Frage; aber das muß constatirt werden, daß er auch hier mit vollem Bewußtsein sich auf die Schrift allein stellt. Hat er nun in der Bibel die Trinitätslehre des Athanasius bezeugt gefunden, so ist ja ganz natürlich, daß er in den altkirchlichen Kämpfen um Christologie und Trinität, in dem Unterliegen der Arianer, Nestorianer u. s. w. ein Gericht Gottes über die gegen Gottes Wort anlaufende Vernunft erblickt, daß er also auch diejenigen, welche die von Gott in der kirchengeschichtlichen Entwicklung bereits gerichteten Irrlehren erneuern wollen, nun nicht nur mit dem Hinweise auf die Schrift, sondern auch mit dem Zeugnis der Geschichte bekämpft. Aber die Schrift ist ihm auch jetzt noch die eigentliche Waffe der erneuerten Irrlehre gegenüber; er gibt z. B. den Rath, das Evangelium Johannis und die Briefe Pauli sonderlich gegen die neuen Arianer zu treiben [1]), oder ermahnt im Kampf gegen dieselben Irrlehrer fleißig Schrift gegen Schrift zu halten, um nicht durch ein vereinzeltes aus dem ganzen der Schrift gelöstes Schriftwort verwirrt zu werden [2]). Er hat sich also keineswegs jetzt der Tradition völlig untergeben, er vertauscht keineswegs das Schriftprincip mit Roms Fahnen. Man lese nur in eben der Schrift, in welcher er nach Tollin seine „Umwandlung“ vollzogen hat, seinen Spott über die Leute, die da sagen: ich glaube, was die Kirche glaubt. „Wie könnte ein besserer Glaube sein, der weniger Mühe und Sorge hätte denn dieser?“ [3]) Man lese ferner die Schrift „Wider das Concil. Obstantiense“ 1535 und das gewaltige Zeugnis in „Von den Conciliis und Kirchen“ 1539 — da sieht man, wie wenig er der Continuität oder kirchlichen Autorität sich zu untergeben gesonnen ist.

Ebenso nichtig ist die Behauptung einer Frontveränderung in Bezug auf „den eigenen Priesterstand und die zwischen Gott und dem Einzelnen als Versöhnerin eintretende Kirche“ (S. 45). Als

1) Werke, Jenens. Ausg. VI, 193. 201 b (1534).
2) Ebendas. VI, 513 b (1537).
3) Ebendas. VI, 112 b.

„Papstes Geist“ offenbarende Worte citirt Tollin die Stelle in der „Warnungsschrift an die zu Frankfurt“: „ich wollt, daß man die Jugend und den Pöbel nicht allein gewöhnet zu sagen: würdiger Herr, sondern auch heiliger Herr, heiliger Vater“. Das klingt ja freilich nach einem stramm römischen Amtsbegriff. Allein man sehe doch nur auf den Zusammenhang. Luther ist erzürnt, daß die Frankfurter Sacramentirer sich über seinen kleinen Katechismus lustig gemacht haben, weil er daselbst den Beichtvater mit „würdiger Herr“ anreden läßt. Diesem Spott gegenüber betont er nun, schon „weltliche Zucht“ erfordere, daß Jugend und Pöbel den Alten und den Lehrern mit Ehrerbietung begegnen sollten. Ein Stücklein Pädagogik hält er ihnen vor, denkt aber nicht daran, einen neuen Amtsbegriff aufrichten zu wollen. Einen Priesterstand als Klerus den Laien gegenüber kennt er jetzt so wenig wie früher, man vergleiche nur seine Auslegung von Psalm 110 (Jenens. Ausg. VII, 326) vom Jahre 1539.

5. Mit wenigen Worten sei hier auch noch eine Behauptung Tollins in seinem „Lehrsystem Servets“ zurückgewiesen. Er citirt dort (S. 215) die entschiedenen Worte Luthers gegen Melchior Hofmann, in welchen er dem Doketismus entgegentritt und die reale Menschheit Christi betont. Servet habe, setzt Tollin hinzu, solche markige Sprache schon vier Jahre früher dem Doketismus gegenüber geführt. „Servet ist es, der jene sächsische Männer diese antidoketische Sprache gelehrt hat.“

Auch hier zeigt sich die Neigung des Verfassers, den Spanier einen Einfluß auf Luthers Lehrentwicklung üben zu lassen, den derselbe doch entschieden gar nicht gehabt hat. Es möchte ja genügen, auf Luthers Auslegung des zweiten Artikels im kleinen Katechismus zu verweisen, die doch ohne Beeinflussung Servets geschrieben worden ist. Doch können wir ja auch sonst noch in Luthers Schriften aus den zwanziger Jahren antidoketische dicta in Menge anführen. Er beruft sich z. B. 1522 in der „Antwort auf König Heinrich von England“ zur Widerlegung der römischen Wandlungslehre auf die Analogie der beiden Naturen in Christo; wie man sage, das Brot sei Christi Leib, und doch höre das Brot nicht auf, Brot zu sein, so könne man auch sagen, dieser Mensch ist

Gott, und doch verschwinde dadurch die Menschheit nicht [1]). Oder er predigt 1525 von Christo als einem „rechten, natürlichen, pur lauteren Menschen", der „ein recht natürliches Kind und lauter Mensch sei, der Abrahams Fleisch und Blut an sich habe" [2]). Wäre das etwa nicht eine markige antidoketische Sprache? Endlich sei mir noch eine Bemerkung über Luthers „trinitarische Anfechtungen" gestattet. Die mehrfach erwähnte Stelle in den Tischreden (I, 303) redet davon. Tollin stellt nun die Sache so dar, daß Luther in seiner vorreformatorischen Zeit ernstlich versucht habe, trinitarisch einen eigenen Weg zu betreten, auf speculativem Wege eine eigene Trinitätslehre, seitab von der Zweinaturenlehre sich zu schaffen. Hernach habe er je länger je mehr an Wort und Wesen der Trinität im Sinn der traditionellen Kirchenlehre sich gewöhnt, bis ihn die Tradition völlig in ihre erstarrende, einengende Gewalt bekommen habe. Zum Beweis dafür erinnert er an Luthers Weihnachtspredigt 1515, dann wieder an jene Stellen, in denen er das ὁμοούσιος abgewiesen und seine Abneigung gegen den terminus Trinität zu erkennen gegeben. Aber auch hier erscheint mir Tollins Auffassung des Sachverhaltes nicht zutreffend zu sein. Wenn Luther bekennt, trinitarische Anfechtungen verspürt zu haben, so meint er damit gewiß nicht jenen einzelnen speculativen Versuch im J. 1515, denn da hat er wol nichts weniger im Sinne gehabt, als seitab von der Kirchenlehre eine eigene Trinitätslehre zu construiren, es war vielmehr nur ein Versuch, die von ihm gläubig acceptirte Kirchenlehre mit den Mitteln philosophischer Schulweisheit vorzutragen. Ich möchte bei seinen „trinitarischen Anfechtungen" viel lieber Aussprüche Luthers in Vergleich stellen, wie etwa sein Bekenntnis (1538): „Das hat mich die Erfahrung allzu oft gelehrt, wenn mich der Teufel außer der Schrift ergreift, da ich anfange mit meinen Gedanken zu spazieren, und auch gen Himmel zu flattern, so bringt er mich dazu, daß ich nicht weiß, wo Gott

[1]) Jenens. Ausg. II, 141.

[2]) Erl. Ausg. XIX, 3. 17. Vgl. auch 1519 im Sermon vom hochw. Sacrament den Ausdruck „natürlich wahrhaftiger Leib Christi" (Jenens. Ausg. 1, 208), und für die früheste Lehrperiode Luthers 1513—1516, vgl. die Bemerkungen Herings in dieser Zeitschrift 1877, S. 619.

oder ich bleibe." [1]) Oder was er vom Bekenntnis der Gottheit Christi (1539) schreibt: „Dies ist der spitzigen Vernunft hohe Klugheit wider diesen Artikel, welche wir Gottlob auch sehr wohl wissen und verstehen und gleich sowohl als andere bei uns finden können" [2]). Er redet damit nicht von einer bestimmten Periode seiner Lehrentwicklung, sondern von den Anfechtungen des Zweifels, die dem nicht erspart bleiben, der eben nicht den bequemen Weg „ich glaube was die Kirche glaubt", gehen, sondern seinen Glauben in viel Kämpfen und Ringen sich erarbeiten muß. Das sind Gewissensnöthe gewesen, die aber auf seine öffentliche Lehre nie einen Einfluß geübt haben. Auch wo er das ὁμοούσιος preisgibt, ist er nicht etwa in der Sache selbst schwankend geworden, sondern will nur im Interesse einer rein biblischen Terminologie den in der dogmatischen Entwicklung der Kirche erst später geprägten terminus fallen lassen. „Wer will mich zwingen, des Wortes mich zu bedienen, wenn ich nur an der Sache halte, welche nach der Schrift auf einem Concil festgesetzt worden ist?" [3]) Ebenso wenn er zu wiederholten Malen sein Misfallen an dem Wort Trinität und den Verdeutschungen desselben zu erkennen gibt, so sind das rein formelle Bedenken, die für seine Trinitätslehre selber nicht mehr Bedeutung haben, als sein Verdruß über das „undeutsche" Wort Kirche [4]) für seine Lehre von der Kirche. Wir können hier nur mit Köstlin sagen: „Anfangs ist er einer nicht aus dem Schriftwort geschöpften Terminologie vielmehr abgeneigt; dann fühlt doch auch er das Bedürfnis einer solchen zur Feststellung des schriftgemäßen Glaubensinhaltes besonders gegenüber den Ketzern, welche diesen verkehren, und schließt sich dann an die kirchlich herkömmliche an." [5]) Er hat ja selbst diesen Fortschritt in der Schrift von Concil und Kirchen zu recht-

1) Ausl. v. Joh. XVI, Jenens. Ausg. VII, 204b.
2) Psalm 110, Jenens. Ausg. VII, 301b.
3) Walch XVIII, 1455 und in der Einleitung zu diesem Theile S. 78—81. Uebrigens erschien die Refutatio rationis Latomianae 1521, nicht 1522, wie Tollin angibt.
4) Vgl. Jenens. Ausg. VII, 279.
5) Luthers Theologie II, 292.

fertigen gesucht: „Daß man nicht sollte brauchen mehrere oder andere Worte, als in der Schrift stehen, das kann man nicht halten, sonderlich im Zank und wenn die Ketzer die Sachen mit blinden Griffen wollen falsch machen und der Schrift Worte verkehren. Da war von nöthen, daß man die Meinung der Schrift, so in vielen Sprüchen gesetzet, in ein kurz und summarien Wort fasset." [1]) Wollen wir diese Fortentwicklung Luthers nicht als eine ganz natürliche und sachgemäße anerkennen?

Wir stehen am Ende unserer Prüfung der neuen Aufschlüsse, die uns über die Beziehungen Luthers zu Servet haben gegeben werden sollen. Das Ergebnis ist, das wir das Neue, womit Tollin die Kenntnis und Beurtheilung der Reformationsgeschichte glaubte fördern zu können, als auf unsolidem Fundament ruhend ablehnen mußten. Der Verfasser besitzt die gefährliche Gabe, unscheinbare und in der That unergiebige Quellenmittheilungen vermöge seiner ingeniösen und erfindungsreichen Phantasie ergiebig zu machen, und trägt dann die Gebilde seiner Inventions- und Combinationsgabe mit einer so zweifellosen Sicherheit und einer so überzeugungsvollen Berufung auf seine Quellen vor, daß der Leser, der sich nicht die Mühe nimmt, die einzelnen Quellen zu prüfen, von der zuversichtlichen Sprache des für seinen Servet begeisterten Verfassers vollständig captivirt wird. Die zahlreichen Servetstudien, mit denen der rührige und mit voller Begeisterung arbeitende Verfasser sich beschäftigt, werden — das hat uns die Prüfung dieser einen Studie gezeigt — erst dann der nüchternen und ungeschminkten Geschichtsforschung den Gewinn bringen, den man von so viel Mühe und Fleiß erwarten darf, wenn der Verfasser strenger scheiden wird zwischen dem, was die Quellen wirklich sagen, und dem, was sein lebhaftes Interesse an Servet aus ihnen herauszulesen weiß.

---

1) Jenens. Ausg. VII, 257.

2.

Vergleichung der heutigen evangelischen Predigtweise mit der vor fünfzig Jahren.

Von

Dr. J. G. Diegel,
Professor in Friedberg.

Auf Grund der beiden Predigt-Sammlungen:

1) Predigten über sämtliche Sonn- und Festtags-Evangelien des Jahres. Eine Gabe christlicher Liebe, der neuen evangelischen Gemeinde in Mühlhausen dargebracht von jetzt lebenden deutschen Predigern. Herausgegeben von Dr. E. Zimmermann. Darmstadt, bei Leske. 1. Band, 1825; 2. Band, 1827.

2) Die christliche Predigt in der evangelischen Kirche Deutschlands. Sammlung geistlicher Reden über die Evangelien des Kirchenjahres. Herausgegeben von W. Stöckigt. Wiesbaden, J. Niedner, 1876.

Im dritten Heft des ersten Bandes dieser Zeitschrift für 1828, S. 669 ff. hat de Wette die oben zuerstgenannte Predigtsammlung angezeigt und dabei seine Ansicht über den damaligen Stand der deutsch-evangelischen Kanzelberedsamkeit ausgesprochen. Das Erscheinen des zweitgenannten ähnlichen Werkes, gerade 50 Jahre später, legt die Frage nahe, in wie fern sich seit jener Zeit die evangelische Predigt verändert hat, insbesondere in wie weit die von de Wette damals gerügten Fehler überwunden sind. Gewiß wird man billigen, daß sich nachfolgendes möglichst genau an die einstigen Urtheile de Wette's anschließt. Demselben eigneten ja in seltener Vereinigung ebensowol wissenschaftliche Tüchtigkeit als feines religiöses Verständnis und warmer praktischer Sinn. Wenn Referent nach einem solchen Vorgänger das Wort nimmt, so glaubt

er den Beruf dazu dem Umstande entnehmen zu dürfen, daß nicht nur überhaupt Homiletik und insbesondere Geschichte der Predigt seine Hauptlebensaufgabe bilden, sondern daß er auch namentlich seit einem Jahrzehnte Predigten über die Perikopen zu studiren pflegt. Er hat dabei je 20 bis 30 Predigten über dieselbe Perikope unmittelbar hinter einander genau vorgenommen. Wie nahe nach derartigen Arbeiten eine solche Vergleichung, wie die hier versuchte, gelegen hat, versteht sich ohne weitere Erörterung.

Jeder Predigt ein besonderes Wort zu widmen, wie de Wette gethan hat, scheint nicht gerathen. Es müßte dazu, um nur einigermaßen befriedigendes zu bieten, ungebürend viel Raum in Anspruch genommen werden. Auch wäre ungleiche Behandlung zu fürchten, indem manche der Prediger dem Referenten längst wohl bekannt und schon vielfach von ihm bearbeitet worden sind, während er andere zuerst aus der vorliegenden Sammlung kennen lernte. Aus einer Predigt läßt sich aber nur höchst selten ein sicheres individuelles Bild des Verfassers entwerfen; denn das „ex ungue leonem" paßt aus mehr als einem Grunde nicht durchgängig hieher. Es handelt sich ja auch gar nicht um eine Besprechung und Kennzeichnung der einzelnen Prediger, sondern um eine Darstellung und Beurtheilung des den evangelischen Predigten jetzt Gemeinsamen.

Freilich tritt uns hier sogleich zwischen der Darmstädter und zwischen der Wiesbadner Sammlung, wie wir obengenannte Predigtbücher kurzweg nennen wollen, ein sehr bemerkenswerther Unterschied entgegen. Zu ersterer lieferten Theologen aller Richtungen ihre Beiträge. Schuderoff erscheint da z. B. neben Cl. Harms. Die Wiesbadner Sammlung dagegen enthält vorzugsweise Predigten der sogenannten gläubigen Mittelpartei, der positiven Union, oder doch solcher confessioneller Theologen, die keinen Anstand nehmen, mit andern evangelischen Theologen zusammen in einer Erbauungsschrift zu erscheinen. Der Herausgeber sagt Vorrede S. 4: „Zur Mitarbeit wurden solche Kanzelredner eingeladen, welche, entschieden auf dem ein- für allemal gelegten Heilsgrunde stehend und der Kirche der Reformation von ganzem Herzen und mit persönlichem Glauben ergeben, das in der heiligen Schrift überlieferte Gottes-

wort als Quelle der Heilserkenntnis und als Lebensrichtschnur anerkennen und befähigt sind, dasselbe — man störe sich nicht an dem Ausdruck — in die Sprache unserer Zeit zu übersetzen, d. h. es für die Zeitbedürfnisse geltend zu machen und solcherweise denjenigen zu genügen, welche in den Zeitbestrebungen nicht verlernt haben, das Ewige zu suchen und sich daran zu halten." Diese Worte haben wir um so lieber angeführt, da sie einige treffliche Anhaltspunkte für unsere späteren Darlegungen bieten.

Vorerst werde nur noch erwähnt, daß weit mehr nach der rechten, als nach der linken Seite hin über die sogenannte Mittelpartei im engeren Sinne hinausgegangen wird. Demnach erleidet die Vollständigkeit der übersichtlichen Bemerkungen über die neueste evangelische Predigt von vorn herein die Beschränkung, daß die Art und Weise, wie die vorwiegend kritische Schule ihre theologischen Anschauungen auf der Kanzel darlegt oder auch zurücktreten läßt, hier nicht zur Sprache kommt. Uebrigens darf man annehmen, daß mehr als auf andern Gebieten auf dem homiletischen viele Wahrnehmungen mehr oder minder für jede theologische Richtung gelten, also die hier mitgetheilten auch großentheils für streng confessionelle und für weitgehend liberale Predigten. Sie alle entstehen ja vielfach unter den Einflüssen derselben geistigen Luftströmungen. Doch findet sich diese Gleichheit natürlich weit mehr in der homiletischen Gestaltung als im theologischen Inhalte.

Jedenfalls darf es als ein großer Vorzug der Wiesbadner Sammlung vor der Darmstädter bezeichnet werden, daß erstere weit mehr *aus einem Geiste* hervorgegangen ist. Auf denselben Grundüberzeugungen wird denselben Zielen zugestrebt. Das ist für ein Andachtsbuch eine fast unerläßliche Forderung. Nur unter dieser Bedingung wirken Predigtsammlungen von ganz verschiedenen Verfassern heilsam. Andernfalls zerstört der eine, was der andere aufgebaut hat. Dieses Gegeneinander wirkt bei denen, die sich desselben nicht klar bewußt werden, vielleicht am meisten verwirrend und abstumpfend. Entfalten dagegen auf denselben Grundanschauungen verschiedene Individualitäten ihre Gaben, dann regt deren Manigfaltigkeit an und ihre Wirkungen verstärken einander. Diesen der Wiesbadner Sammlung eignenden Vorzug werden na-

mentlich diejenigen würdigen, welche an der neueren Predigtweise eine gewisse Eintönigkeit beklagen.

Während wir demnach bei der Wiesbadner Sammlung keine Schwierigkeit haben, Gemeinsames aufzufinden, müssen wir bei der Darmstädter Sammlung, um einen einheitlichen Unterschied gegen die Neuzeit festzustellen, eine Anzahl Prediger ausscheiden. Schleiermacher, Theremin, Dräseke, Cl. Harms, Nitzsch, vielleicht auch de Wette selber gehören eigentlich weit weniger in die Darmstädter Sammlung als in die Wiesbadner. Sie sind gleichsam die Väter der Verfasser von letzterer; aber in der Darmstädter Sammlung fallen sie jetzt auf als Vorkämpfer eines ganz anderen Geschlechts. Wir fassen daher bei nachfolgenden Vergleichungen nur die große Mehrzahl der Predigten jener älteren Sammlung in das Auge.

Beiläufig sei erwähnt, daß die Wiesbadner Sammlung keineswegs den Anspruch erhebt, von dem großen Kreise der in ihrem Geiste wirkenden Prediger auch nur die tüchtigsten alle aufgenommen zu haben. Die beabsichtigten weiteren Predigtbücher über die altkirchlichen Episteln und über freie Texte werden noch viele andere zum Worte kommen lassen. —

Es scheint am förderlichsten, wenn wir zuerst kurz einige weniger wichtige Punkte erledigen, um dann eingehender von der Stellung zum Texte und der Dispositionsweise, von dem Hauptinhalte, von der Darstellung und Ausführung zu sprechen.

1) Einige kurz zu erledigende Punkte.

Die Wiesbadner Sammlung enthält nicht mehr wie die Darmstädter Predigten über die Apostel- und Marienfeste. Wir tadeln das keineswegs, merken es aber an als ein Zeichen, daß die Feier dieser Tage wol in unserer evangelischen Kirche jetzt meist nicht mehr stattfindet. —

de Wette tadelt, daß in der Darmstädter Sammlung die meisten Predigten eine doppelte Einleitung haben, eine allgemeine vor dem Texte, eine besondere nach demselben. Namentlich die erste Einleitung ergieng sich häufig in zu allgemeinen, weit hergeholten Reflexionen. In der Wiesbadner Sammlung dagegen steht der Text fast immer voran, so daß die Einleitung sogleich von

ihm aus zur Feststellung des Thema's übergehen kann. Bei den alten Perikopen, also bei gegebenen und wohlbekannten Texten, bei welchen die Texteswahl keiner Begründung und die Textesverlesung keiner Vorbereitung für das Verständnis bedarf, ist dieses Voranstellen des Textes sicher das Beste. Nur an hohen Festen und bei sonstigen besonderen Anlässen kann ein kurzes, kräftiges Wort, ein sogenannter Auftritt vor dem Texte empfehlenswerth scheinen.

Insbesondere spricht sich de Wette gegen die auf die Predigt Bezug habenden *Gebete* am Anfange vieler Predigten der Darmstädter Sammlung aus. Solche Gebete erscheinen ihm nicht natürlich herbeigeführt. Er hätte hinzusetzen können, daß dieselben häufig ein sehr docirendes oder doch reflectirendes Gepräge tragen und zu den schlechtesten Leistungen des Rationalismus oder auch Supranaturalismus gehörten. Indem man Reflexionen in das Gebetsgewand kleidete und Gott vortrug, was man doch eigentlich den Menschen sagen wollte, erreichte man anstatt des Aufschwunges der Rede meist nur eine kalt lassende Gespreiztheit der Form. Bekanntlich erklärte sich auch Schleiermacher ganz entschieden gegen Gebete an dieser Stelle. In der Wiesbadner Sammlung finden sie sich daselbst nirgends. —

Seit dem Erscheinen der Recension über die Darmstädter Sammlung hat man sich, namentlich nach *Lisco's* Vorgang, viel mit der *Bestimmung und Stellung der einzelnen Perikopen im Kirchenjahre und mit ihrem Zusammenhange untereinander* beschäftigt. Man wußte darüber öfter zu viel herauszufinden. Auch berücksichtigte man nicht genug, daß man jetzt in der lutherischen Kirche nicht das ursprüngliche, sondern ein mannigfach verändertes und verkürztes Perikopensystem vor sich hat. Jedenfalls gehören die oft scharfsinnigen, aber auch manchmal sehr willkürlichen Vermuthungen einzelner über die Auswahl der verschiedenen Perikopen nicht als kirchlich feststehende Wahrheit auf die Kanzel. Da sie jedoch nicht ganz selten daselbst erscheinen, konnte man fürchten, daß in einem Predigtbuche über die alten Perikopen, in welchem jeder Text von einem andern behandelt wird, schon allein das Streben nach Herstellung eines Zusammenhanges zu viele und deshalb einander widersprechende Er-

örterungen über die Stellung der einzelnen Texte und Predigten im Kirchenjahre bringen möchte. Wir freuen uns, daß man mit ganz geringen Ausnahmen dieser Versuchung widerstanden hat. Zwar nehmen die Einleitungen mit Recht öfter von der kirchlichen Zeit und dem Verhältnisse des Textes zu derselben ihren Ausgang; aber sie verbleiben fast immer bei dem wirklich Gesicherten und zur Sache Gehörigen. —

Ebenso hat man bei einem andern, womit seit dem Erscheinen der Darmstädter Sammlung sich die Predigten mehr als früher bereichert und belebt haben, das rechte Maß eingehalten. Wir denken an Verse und Kirchenlieder, sowie an Erzählungen aus Geschichte und Leben der Kirche. Auch sonst sehr tüchtige Predigtbücher bieten der Form nach zu unedle Liederverse und etwas zu viele Anekdötchen. Derartige Verirrungen finden sich in der Wiesbadener Sammlung nicht. Natürlich zeigen ihre einzelnen Predigten bezüglich des Genannten große Verschiedenheit. Im ganzen wird mannigfacher Gebrauch von Liederversen und geschichtlichen Zügen gemacht; das Gebotene erscheint gut und nicht zu sehr gehäuft. —

Ein Fehler endlich, an dem leider auch sonst ausgezeichnete Predigtbücher in Folge der Arbeitsüberladung ihrer Verfasser häufig leiden, tritt in der Wiesbadner Sammlung gar nicht hervor. Wir meinen die ungebürliche Verkürzung und offenbar flüchtigere Bearbeitung des letzten Theiles oder der letzten Theile, während auf die Einleitung und überhaupt die erste Hälfte weit mehr Zeit und Kraft verwendet wird. Gleichmäßig sorgfältige Durcharbeitung läßt sich übrigens auch von einer Sammlung erwarten, deren Verfasser immer nur je eine Predigt für dieselbe liefern.

2) Stellung zum Texte und Dispositionsweise.

Wir besprechen beide zusammen, weil erstere großentheils von letzterer abhängt.

de Wette klagt S. 673: „Der ganz textmäßigen Predigten sind sehr wenige. Nur drei oder vier Homilien und wenige homilienartige finden sich darunter; unter den übrigen synthetischen machen die textmäßigen und die geschichtlich-kirchlichen noch lange

nicht die Hälfte aus, und die meisten lehnen sich nur an den Text oder gehen neben ihm hin; in manchen sogar ist der Text ganz schielend aufgefaßt, und einige wenige stehen mit ihm im Gegensatz. Von dieser unwillkommenen Erscheinung mag wohl ein Grund darin liegen, daß die meisten Predigten bis auf sechs die gewöhnlichen Sonn- und Festtags-Perikopen behandeln, welche wegen ihrer häufigen Wiederkehr so ausgeschöpft sind, daß die Prediger sich in der Nothwendigkeit befinden, den Text beiseite liegen zu lassen, oder sich höchstens an einen Theil oder Umstand desselben zu halten.... Man findet in dieser Sammlung von Perikopenpredigten meistens alles andere, nur nicht die praktische Auslegung der Perikopen selbst. Vielleicht aber muß man auch hier ein schlimmes Zeichen des homiletisch-theologischen Geistes finden, wie denn selbst die freigewählten Texte zum Theil ungenau behandelt sind. Der Perikopenzwang hat die Prediger gehindert, sich in der homiletischen Behandlung der Bibel zu üben, um so mehr, da sie durch die dürftige grammatisch-historische Exegese, welche bisher im Durchschnitt auf den Universitäten betrieben worden, nicht dazu vorgebildet waren."

de Wette erwartet von der damals schon vielfach eingetretenen Aufhebung des Perikopenzwanges einen neuen Aufschwung der Kanzelberedsamkeit. Seine hier angeführten Ansichten geben zu vielen Bemerkungen Anlaß.

Ueber die Nachtheile und über den Segen des Festhaltens an den alten Perikopen sind auch sonst vielfach übereinstimmende, ebensowol wissenschaftlich wie praktisch tüchtige Theologen ganz verschiedener Meinung, z. B. Nitzsch und Palmer. Zu genauerer Untersuchung darüber fehlt hier der Raum. Diejenigen Landeskirchen scheinen das Rechte getroffen zu haben, welche die alten Perikopen alle zwei bis drei Jahre wiederkehren lassen und für die Zwischenjahre andere Perikopenreihen anordnen oder freilassen, auch im Bedürfnisfalle die Wahl eines ganz freien Textes gestatten. de Wette hat den Perikopen jedenfalls zu viele Schuld an der untextmäßigen Haltung der Darmstädter Sammlung zugeschrieben. Der Hauptgrund lag anderswo. Ein Beleg dafür ist die Wiesbadner Sammlung: sie behandelt durchweg die alten Perikopen,

und Textgemäßheit ist durchweg ein Hauptvorzug ihrer Predigten.

Die von de Wette erwähnte Versuchung, bei so oft behandelten Texten die Hauptsache und die natürlichste Themabildung beiseite zu lassen, dagegen etwas neues, nebensächliches und absonderliches auszusinnen, kann nicht geleugnet werden. Aber die Verfasser der Wiesbadner Sammlung haben mit ganz seltenen Ausnahmen diese Versuchung nicht an sich herankommen lassen. Sie behandeln fast immer die Hauptthemata. Allerdings sind die Themata einigemal recht kunstvoll ausgesonnen. Doch auch in diesem Falle stellt sich bei genauerer Betrachtung in der Regel heraus, daß nur der Gesichtspunkt, unter welchem der Text betrachtet wird, ein neuer ist, daß er aber zu einer Besprechung des ganzen Textes Anlaß gibt. Muß auch zugegeben werden, daß diese an die Spitze gestellten neuen Gesichtspunkte zuweilen der ursprünglichen Textesabsicht schwerlich entsprechen, so erwächst doch die Ausführung ganz oder zum großen Theil aus dem Texte.

Dies führt auf die Dispositionsweise.

Bei der großen Verschiedenheit und Verwirrung, welche auf diesem Gebiete bezüglich der Ausdrücke herrscht, werde folgendes zur Verständigung vorausgeschickt. Was de Wette homilienartige Predigt nennt, bezeichnet man jetzt gewöhnlich als analytische Predigt. Hauptunterschied der letzteren von der Homilie ist das bestimmtere Thema und die Partition. Der Unterschied zwischen synthetischer und analytischer Predigt läßt sich am leichtesten so feststellen: bei ersterer erwachsen Theile und Ausführung aus dem Thema, je nach dessen Maßgabe das Nöthige von überall her zusammengestellt wird, bei letzterer erwachsen sie unmittelbar aus dem Texte. Man kann noch einen Unterschied zwischen streng analytischen und zwischen analytisch-synthetischen Predigten machen. Durchaus nöthig ist dieser Unterschied nicht, und manche verwerfen ihn gänzlich. Die Theorie wird auch wirklich durch denselben verwickelter, aber für die Geschichte der Predigt, und um überhaupt die Menge der vorhandenen Predigten ihrer Methode nach genau auseinander zu halten, wird er schwer entbehrt werden können. Macht man ihn, so kann man die streng analytische Methode nach

den bekannten Schriften von Heubner und Lisco die Heubnerisch-Liscoische nennen und so bestimmen: der ganze Text, womöglich nach der Reihenfolge seiner Bestandtheile, und nur der Text bildet die Wurzeln, aus welcher Theile und Ausführung der Predigt erwachsen. Sobald das Thema in der Weise auf Theile und Ausführung einwirkt, daß um seinetwillen manches vom Texte hinweggelassen und manches Wesentliche von außerhalb des Textes hinzugefügt wird, hat man die analytisch-synthetische Methode. Leicht begreift sich, daß bei der streng analytischen Methode die Themata viel weiter sein müssen, als bei der analytisch-synthetischen, um den zwanglosen Anschluß an den Text nicht zu hindern. Der Unterschied überhaupt ist natürlich ein fließender, die Bezeichnungen genügen wenig; aber es wäre ein großer Gewinn, wenn man sich die Sache klar zum Bewußtsein brächte.

Die analytische Methode, die analytisch-synthetische hier mit eingeschlossen, kam gewiß gemäß der ganzen neueren theologischen Entwicklung mit vollem Rechte zur Herrschaft. Sie hat die Predigt nicht nur zum Worte, sondern auch in den Geist der Schrift zurückgeführt. Aber diese Methode legt doch auch große Gefahren nahe, die man am kürzesten so bezeichnen kann: um des Themas willen wird dem Texte Gewalt angethan, und um des Textes willen kommt das Thema nicht zur klaren, befriedigenden Durchführung. Das geschieht namentlich dann, wenn man sich die Aufgabe stellt, das Thema immer streng analytisch durchzuführen, auch dann, wenn dasselbe weder den ganzen Text beherrscht, noch genügend durch den Text ausgeführt wird. In diesem Falle zerren oft Text und Thema, so zu sagen, einander zu wechselseitigem Schaden hin und her. Man verfährt thatsächlich analytisch-synthetisch, während man rein analytisch zu verfahren vorgibt und meint. Eine bewußte Scheidung des Verfahrens würde diesem Gebrechen abhelfen. Im glücklichen Falle, wenn Text und Thema ganz zusammenfallen, wird der Unterschied beider Methoden verschwinden. Andernfalls gebe man, je nach Maßgabe des Textes und des Themas, entweder um der streng analytischen Behandlung des Textes willen mit vollem Bewußtsein und mit klarer Wahrung gegen die möglichen Misverständnisse eine einseitige Fassung des Themas;

oder man nehme zu völliger Durchführung des Themas das Nöthige offen und ohne Gewaltthaten oder Künsteleien am Texte von außerhalb desselben, d. h. man verfahre analytisch-synthetisch.

Diese Bemerkungen scheinen hier am Platze, weil gerade in der Dispositionsweise ein großer Unterschied und Fortschritt der Wiesbadner Sammlung im Verhältnis zur Darmstädter vorliegt. Jene zeigt in hohem Grade die Vorzüge und in sehr geringem Grade die Schattenseiten der neueren Dispositionsweise. Auch diese Schattenseiten scharf herauszustellen, schien unerläßliche Pflicht, wenn vorliegende Arbeit wirklich fördern soll.

Während die Darmstädter Sammlung meist synthetisch verfährt, und zwar öfter in der falsch-synthetischen Weise, welche das Thema nur an einen Nebenpunkt des Textes anschließt, so daß Theilüberschriften und Theilausführung dann ganz neben dem Texte herlaufen: finden wir in der Wiesbadner Sammlung fast nur das analytische und das analytisch-synthetische Verfahren. Dabei ist eine gewisse Mannigfaltigkeit zu rühmen. Fast immer sind die Theile so gefaßt, daß der Text in ihnen zwanglos dargelegt werden kann. Manchmal geschieht das streng analytisch Wort für Wort; manchmal auch stellen die Theile den Text überhaupt unter verschiedene Gesichtspunkte. Allerdings sind die Themata, um diese völlige Behandlung der Texte zu ermöglichen, zuweilen sehr weit, eigentlich nur Ueberschriften; aber das darf bei streng analytischem Verfahren nicht anders erwartet werden.

Ganz besonders verdient die Form der Dispositionen Anerkennung und Lob. Die Darmstädter Sammlung hat noch öfter die alte Theilung in Erklärung und Anwendung; sie bringt gern längere Hauptsätze und Theilankündigungen in breiten, abstracten, reflectirend umständlichen und matten Ausdrücken. In der Wiesbadner Sammlung sind diese Ankündigungen kräftiger, anschaulicher, namentlich aber weit bündiger geworden. Eine ziemliche Anzahl von Dispositionen verbindet mit Textgemäßheit und Einfachheit den seltneren Vorzug eigentümlicher, überraschend neuer, schöner und ebenmäßiger Fassung. Hierdurch wird nicht blos Uebersichtlichkeit und Behaltbarkeit erzielt, sondern solche treffliche Dispositionen

weisen auch überhaupt auf ähnliche Vorzüge des Inhaltes, dessen Zusammenfassung in ihnen vorliegt. —

Homilien im engeren Sinne, die einen Text Vers für Vers ohne Theilbildung auslegen und anwenden, finden sich in der Wiesbadner Sammlung nicht häufiger als in der Darmstädter. Etwas häufiger als letztere bietet erstere solche Predigten, welche, wie z. B. die Becks, der Partition entbehren, ohne Vers für Vers den Text vorzunehmen. Das kann in völlig synthetischer Weise, d. h. mit völligem Absehen von den Einzelheiten der Texte geschehen, wie z. B. von Schuderoff in der Darmstädter Sammlung; man kann aber auch, wie in der Wiesbadner Sammlung, die Erörterungen dem Geiste und an den geeigneten Stellen dem Worte nach aus dem Texte hervorgehen lassen. Man vermag sich bei dieser Methode mehr nur an die Hauptgedanken der Texte zu halten, als bei der eigentlichen Homilie, und man gewinnt durch die Beseitigung der Partition eine freiere Bewegung. Doch scheinen mir die Gefahren dieser Methode größer als ihre Vortheile. Zuweilen nur wünschte ich sie angewendet, wie überhaupt eine größere Manigfaltigkeit des homiletischen Verfahrens. Daß die Wiesbadner Sammlung einer solchen Manigfaltigkeit, daß sie insbesondere auch Homilien und partitionslose Predigten, und zwar beide recht geschickt abgefaßt, vorführt, das muß jedenfalls als ein Vorzug derselben bezeichnet werden, den namentlich auch der auf homiletische Studien bedachte Prediger willkommen heißen muß. In so kurzen Predigten, wie die vom 12. nach Trin., wird kein Vernünftiger eine Partition verlangen.

Die Wiesbadner Sammlung ist also schon ihrer Dispositionsweise nach ungleich mehr auf Textbehandlung angelegt, als die Darmstädter. Diese Textbehandlung ist fast immer eine exegetisch und erbaulich fruchtbare, öfter selbst eine sehr fruchtbare, auch meist eine exegetisch richtige. Der großen Gefahr, daß der Prediger um der praktischen Anwendung willen, die er gern machen möchte, schon allerlei in die Auslegung des Textes hineinschaut, was gar nicht in der Textesabsicht liegt, unterliegen die Verfasser nur selten. Einigemal freilich stößt man auf derartige Künsteleien. Auch das bei analytischen Predigten so nahegelegte zu starke

Ausdeuten einzelner Züge des Textes, so daß dessen Hauptpunkte nicht genug hervor und dessen Nebenpunkte nicht entsprechend zurücktreten, wurde meist vermieden. Ueberhaupt werden, auch abgesehen vom Texte, zum öftern, jedoch nicht im Uebermaße und in der Regel treffend Schriftstellen angeführt.

Die Wiesbadner Sammlung erweist sich also als eine *schriftmäßige und bezeichnet durch ihre Textbehandlung und mehr noch durch ihre oft geradezu vorzügliche Dispositionsweise erfreuliche Fortschritte der Predigt.*

Da die Episteln bezüglich der Dispositionsweise noch ganz besondere, eigentümliche Schwierigkeiten darbieten, so darf man darauf gespannt sein, wie die von demselben Verleger und Herausgeber zu erwartende Sammlung von Epistelpredigten diese Schwierigkeiten anfaßt und bewältigt.

3) *Der Hauptinhalt.*

Zum großen Theile hat darüber schon die vorige Nummer Auskunft gegeben. Doch halten wir eine kurze Zusammenstellung für zweckdienlich. Wird gut analytisch disponirt, erwächst demnach die Ausführung aus dem Texte, werden deren Hauptthemata behandelt: dann wird der Inhalt der Predigten mit Nothwendigkeit ein biblischer und bei neutestamentlichen Texten, wie unsere alten Perikopen, ein specifisch christlicher. de Wette klagt bezüglich der Darmstädter Sammlung: „Verhältnismäßig wenige Predigten gehen in die Tiefe der christlichen Ideen ein. Die meisten halten sich am Umkreise derselben auf oder gehören dem allgemeineren, sittlich-religiösen Gebiete an, und beschäftigen sich mit Erfahrung und Anwendung.“ Indem wir eine Auseinandersetzung mit de Wette bezüglich seiner Ansichten über die christlichen Ideen hier für nicht ersprießlich erachten, brauchen wir lieber den Ausdruck: *das Specifisch- oder Eigentümlich-Christliche.* Dieses herrscht in der Wiesbadner Sammlung durchaus vor, in der Darmstädter dagegen das Allgemein-Religiöse und Sittliche. Namentlich wird in ersterer mit Entschiedenheit und Herzenswärme *Jesus Christus als der Heiland und Gottessohn* verkündigt. Diese eigentümlich-christlichen Grundwahrheiten treten ganz selten in steif-dogmatischer, etwas öfter schon in theologisch-docirender,

meist aber in religiös-erbaulicher Haltung entgegen. Man findet keine unnatürliche Trennung zwischen Dogmatik und Moral. Bloße Moralreden, die ja auch gar keine Predigten wären, sind gar nicht vorhanden. Meist werden Hauptthemata des Christentums und des religiösen Lebens besprochen. Findet man zuweilen feinere und einzelne Punkte, die mehr nach der Peripherie zu liegen, in das Auge gefaßt: so darf man das keineswegs tadeln; denn es soll ja nicht immer bloß Grund gelegt, sondern auch ausgebaut werden. Man muß nur in diesem Falle immer den tieferen Hintergrund der großen Heilswahrheiten hindurchfühlen. Man kann letztere nennen und doch weit von ihnen entfernt sein; man kann, ohne sie zu nennen, die Gedanken völlig von ihnen durchdrungen sein lassen. Der Wiesbadner Sammlung kann nicht nur letzteres nachgerühmt werden, sondern auch ein scharfes Hervorheben der großen Heilswahrheiten mit ausdrücklichen Worten. Vielleicht sogar geschieht dieses geflissentlichen Hervorhebens manchmal etwas zu viel.

In der Vorrede der Wiesbadner Sammlung wird bemerkt, es sei, um die Erbauung nicht zu stören, aller polemisch-tendenziöse Inhalt ausgeschieden worden. Damit stimmt der Inhalt vollkommen. Auch die lutherische Lehre wird zum öftern dargelegt, aber ohne scharfes Herausstellen der von der reformirten Kirche oder von andern evangelischen Richtungen scheidenden Lehrstücke und Auffassungen. So erinnere ich mich z. B. nicht, eine Erörterung über das Amt gefunden zu haben, während Wort und Sacrament öfter entschieden hervorgehoben werden. Auf die Union kommt meines Erinnerns nur einmal die Rede. Die positiv-aufbauende Art überwiegt durchaus, so daß auch dem Unchristentum gegenüber nicht zu viele Apologetik im engeren Sinne vorkommt. Allerdings aber haben, und gewiß dringenden Zeitbedürfnissen entsprechend, einige Predigten eine recht gute vorwiegend-apologetische Haltung. Den einzigen wichtigeren Wunsch, den wir bezüglich des Inhaltes auszusprechen hätten, versparen wir auf die Bemerkungen über die Ausführung, die er weit mehr betrifft, als den Hauptinhalt an sich.

Bezüglich dieses letzteren dürfen wir unser Urtheil in die Be-

hauptung zusammenfassen, daß derselbe in der Wiesbadner Sammlung verglichen mit der Darmstädter nicht nur weit mehr ein biblischer und eigentümlich christlicher geworden ist, sondern daß er auch abgesehen davon an Gediegenheit und Werth gewonnen hat.

4) Sprache und Ausführung.

Bezüglich der Darmstädter Sammlung sagt de Wette: „Recensent unterscheidet in Hinsicht der Ausführung und Vortragsweise zwei Hauptarten, die didaktische oder verständige, und die rhetorische oder gefühlsmäßige. . . . Recensent wagt in dieser Hinsicht im allgemeinen das Urtheil, daß die verständige und empirische Behandlungsart überwiegt, und die dadurch herbeigeführte Kälte häufig durch erkünstelte Rhetorik, Blümelei und dergleichen verdeckt wird, ein Zeichen, daß unsere Theologie noch unter der erkaltenden Herrschaft des Begriffes steht, sie mag nun rationalistisch oder supernaturalistisch sein."

Die Predigten der Wiesbadner Sammlung tragen ein merklich anderes sprachliches Gepräge. Die kalte, abstracte oder reflectirende Haltung hat einer lebendigeren, abwechslungsvolleren, anschauungsreicheren Platz gemacht. Die Art des Satzbaues ist eine andere geworden. Der in langen Sätzen allzu regelrecht und gleichmäßig einherschreitende classisch-steife Periodenbau hat einer viel lebendigeren, manigfaltigeren, sich öfter auch in kürzeren Sätzen ergehenden Schreibweise weichen müssen. Auch bezüglich des Stiles fühlt man sich weit öfter an Claus Harms und Dräseke erinnert als an Reinhard und Zollikofer. Natürlich wollen wir nicht sagen, alles sei bei letzteren vom Uebel, bei ersteren dagegen mustergültig für jedermann. Auch die kurzen Sätze können zur Manier werden, und einigemal ist die Wiesbadner Sammlung wirklich von derartigem nicht ganz frei geblieben. Im allgemeinen aber darf ihre Sprache, die sich auch mit sehr geringen Ausnahmen von vermeidbaren Fremdworten erfreulich rein hält, als eine natürliche, klare und edle bezeichnet werden. Sie steht dadurch auf der Höhe unserer formalen Bildung, und zwar ohne die der Kanzel gebürende Würde und Kraft aufzugeben. Daß im übrigen die Darstellung viele Abwechslung zeigt, daß

geistreich-schöne und rhetorisch-blühende Predigten mit einfach darlegenden wechseln, darf bei einem solchen Sammelwerke nicht befremden und noch weniger als ein Schaden betrachtet werden. Die Eindrücke werden einander vielmehr ergänzen und steigern.

Nur in einer Beziehung glaubt Referent hier auf einen Mangel hinweisen und einen Wunsch für die künftige homiletische Entwicklung aussprechen zu sollen. Er thut das um so ungescheuter, da er ja selbst zu den Mitarbeitern dieser Sammlung gehört, und da er aufrichtig an sich selber beklagt, was er jetzt als allgemeine Schattenseite bezeichnet. Unsere Predigtsprache ist noch vielfach zu hoch und doctrinär; sie schleift noch zu viel von der theologischen Schule nach, und zwar von einer Schule, die durch manigfache kunstvolle Vermittlungen hindurchgegangen ist; unsere Gedankenbildung trägt demnach oft ein zu feines, vornehmes Gepräge; wir malen nicht genug mit den vollen Farben der Wirklichkeit, sondern unsere Darstellung ist von der Bläße der Abstraction angekränkelt; wir sollten einfacher und volkstümlicher reden, klarer und schärfer in das gesamte Leben der Gegenwart hereingreifen. Mit Recht hat der Herr Herausgeber das Uebersetzen in die Sprache unserer Zeit als Forderung aufgestellt, und wir zweifeln nicht, daß es die redliche Absicht der Verfasser gewesen ist. Wir müssen auch in Anschlag bringen, daß die Vorrede erklärt hat, das auf local-kirchliche Verhältnisse Bezügliche sei ausgeschieden worden. Solches Ausscheiden war gewiß ganz zweckentsprechend. Aber obige Ausstellung bleibt trotzdem eine im allgemeinen wohlbegründete.

Die Sache hat große Wichtigkeit und greift sehr tief. Man muß bekennen, daß die Darmstädter Sammlung in dem fraglichen Punkte einen großen Vorzug vor der Wiesbadner hatte. Ihre Ansichten, so abstract und reflectirend sie uns oft anmuthen, stimmten weit mehr mit den Durchschnittsanschauungen der damaligen Gebildeten überein, als die an sich so viel werthvolleren und besser dargestellten Ausführungen der Wiesbadner Sammlung mit den Durchschnittsanschauungen der jetzigen Bildung. Ein

ſtarker Theil unſerer Bildung und unſerer Volksmeinungen einerſeits und ein großer Theil unſerer theologiſchen Entwicklung anderſeits geriethen auf ihren Wegen weit auseinander. Wir unterſuchen nicht, was alles daran ſchuldig war. Es gilt, klare Fühlung und kräftige Wechſelwirkung herzuſtellen. Man wird unſerer wiſſenſchaftlichen Theologie nicht Unrecht thun, wenn man beklagt, daß dem außerordentlichen Aufwande von Eifer und Kraft, mit dem ſie ſich der Erforſchung alter Zeiten und ihrer Schriften zuwendete, nicht gleiche Leiſtungen bezüglich des Lebens und geiſtigen Bedürfens der Gegenwart zur Seite ſtehen. Sonſt ſehr tüchtige theologiſche Profeſſoren ſcheinen manchmal zu vergeſſen, daß ſie nicht zur Ausbildung kritiſcher Gelehrter bezüglich der Vergangenheit, ſondern zur Ausbildung von Predigern des Heils für Kinder unſerer Zeit berufen ſind. Aber nicht bloß insbeſondere Dogmatik, Ethik und Apologetik haben für die Ueberbrückung der angedeuteten unglückſeligen Kluft große Aufgaben zu löſen, ſondern es muß noch vieles andere und namentlich die Predigt friſch von ſich ſelbſt aus in vorderſter Reihe mitarbeiten. Nicht ſo, daß ſie ihren tieferen chriſtlichen Gehalt, ihre Textgemäßheit, ihre edle, gemüthsinnige, gedankenreiche Sprache aufgibt, wol aber ſo, daß ſie ſich auf Grund von dem allem zu noch größerer Einfachheit, Deutlichkeit und Volkstümlichkeit erhebt. Unſere ganze bisherige geiſtige Entwicklung, insbeſondere auch die theologiſche, hat letztere Vorzüge überaus erſchwert. Die homiletiſche Theorie kann auf den Schaden aufmerkſam machen, und Tauſende werden ihr beiſtimmen; aber wirklich geheilt wird derſelbe nur, indem mächtige Entwicklungen die Anſtrengungen der Einzelnen ſteigern und leiten. Es gilt hier das Schriftwort: „Ein Menſch kann nichts nehmen, es werde ihm denn gegeben vom Himmel.“ Unſere kirchlichen Kämpfe, das Gegeneinander- und Miteinanderarbeiten von Geiſtlichen und Laien dabei, die wachſenden Nothſtände der Kirche und des Volkes, die zugleich wachſende Liebe zum Heilande und zum Volke, überhaupt nicht die Verflachung, ſondern die Vertiefung unſerer Frömmigkeit: dieſes und anderes mehr wird uns Prediger durch Vergeſſen des einen und durch Auffinden des andern zur echten Volkstümlichkeit hinführen.

Als die vorzüglichsten Predigten der Wiesbadner Sammlung erweisen sich die sehr geistreichen, durch theils mehr Gemüthstiefe, theils mehr feine und hohe Gedanken, überhaupt durch edle, hochgebildete Form ausgezeichneten Arbeiten einiger Männer, die zumeist in hervorragenden Stellungen oder doch vor gebildeten Gemeinden reden. Eine beträchtliche Anzahl anderer Predigten kommt ihnen mit ähnlichen Vorzügen wenigstens nahe. Andern darf eine einfache, klare, oder auch eine recht lebendige Sprache nachgerühmt werden. Aber eigentlich volkstümlich-kräftige Predigten von etwa gleichem Werthe treten jenen vorzüglichsten nicht zur Seite.

Für den erbaulichen Zweck der Sammlung schadet das freilich nicht allzu viel. Der ganzen Art und namentlich auch der ausgezeichnet schönen Ausstattung des Buches gemäß wird dasselbe vorzugsweise von Gebildeten benützt werden. Bei dem Lesen wird diesen die mehr hohe und feine Art der Darstellung sehr gut zusagen. Man hat ja mit treffenden Gründen behauptet, daß gedruckte Predigten sich einer höheren und vollständigeren Darstellung befleißigen sollten, als die auf der Kanzel. Gewiß hat auch wirklich die Rücksicht auf den Druck den vorliegenden Predigten mehr Gelehrsamkeit und kunstvolle Sorgfalt zu Theil werden lassen, während sich mancher ihrer Verfasser für gewöhnlich einfacher halten wird. Im ganzen jedoch glauben wir die Seite, nach welcher hin der homiletische Fortschritt zunächst noththut, mit unserer Forderung größerer Volkstümlichkeit richtig bezeichnet zu haben.

Man wird indessen der Wiesbadner Sammlung nicht anrechnen dürfen, daß sie eines Vorzuges entbehrt, der den Predigten unserer Zeit überhaupt abgeht. Die wenigen Prediger, die ihn wirklich besitzen, haben ihn zum Theile durch Preisgeben anderer Forderungen so theuer erkauft, daß man ihnen nicht mit gutem Gewissen folgen würde, selbst wenn das sonst möglich wäre.

Dagegen hoffen wir mit Recht behauptet zu haben, daß sich die manigfachen Vorzüge der gegenwärtigen evangelischen Predigten vor den 50 Jahre älteren in der Wiesbadner Sammlung reichlich finden, insbesondere: weit größere Textgemäßheit, warmes Hervorheben des Eigentümlich-Christlichen, treff-

liche, theilweise geradezu mustergültige analytische Dispositionen, eine manigfaltige, wohlgebildete, oft schöne und edle Sprache, ein wahrer Reichtum an erbaulichen, an feinen und guten Gedanken. Wir glauben sie nicht nur zur Erbauung, sondern auch den Theologen zum Studium bestens empfehlen zu können.

3.

Die drei Säulenapostel in der Geheimsprache des Thalmud.

Von

Gustav Rösch.

Vier alttestamentliche Personen sind es, die in der Gemara des Thalmud von dem ewigen Leben ausgeschlossen werden: Bileam, Doeg, Ahitophel und Gehasi. Der erste ist nach Jost, A. Geiger, Perles, J. Levy u. a. der Geheimname Jesu im Thalmud, also werden die drei andern mit ihm zusammengenannten Männer in der Umgebung Jesu, beziehungsweise unter den Aposteln zu suchen sein. Natürlich verfällt man um der Dreizahl willen zunächst auf die δοκοῦντες στῦλοι εἶναι, Jakobus, Kephas und Johannes, in Gal. 2. Und in der That haben auch zwei Synagogengelehrte, der verstorbene Rabbiner Jákob Ezechiel Löwy in Beuthen in Oberschlesien und der Vater meines verehrten Freundes D. Marcus Brann in Breslau, der Rabbiner Brann in Schneidemühl in Posen, ganz unabhängig von einander aus Doeg durch die scharfsinnige Combination der Lesart דֹּיֵג mit דַּיָּג „Fischer", den Petrus herausgebracht. Wer ist dann aber Ahitophel? Jakobus oder Johannes? Je nachdem ergibt sich dann die wahrscheinliche Bedeutung Gehasi's von selbst.

Nach dem mir von D. M. Brann mitgetheilten und, weil ich der hebräischen Umgangssprache des heutigen Judentums allzu wenig kundig bin, wörtlich deutsch übersetzten Artikel אחיתופל in dem „Sepher bikkoreth hathalmud", oder „Kritisch-thalmudisches Lexikon" des vorgenannten J. E. Löwy ist Ahitophel „Jakob der Bruder Jesu, oder ein anderer Apostel, vielleicht auch Saulus oder Paulus". Unbedingt richtig ist nun in dieser Interpretation die Deutung der ersten Hälfte des Namens auf den status constructus von אח = Bruder, Freund und Genosse, aber (hic haeret aqua!) die zweite Hälfte תופל soll der Eigenname Theophilus in der Dedication der Apostelgeschichte sein, und „dieses Wort bedeutet sowol im Griechischen als im Lateinischen Theo filius = Gottes Sohn". Halten wir dem würdigen Todten dieses kindische Spiel mangelhafter Schulbildung zu gut, und prüfen wir den Vorschlag Löwy's, Ahitophel mit Jakobus, dem Bruder des Herrn, zusammenzustellen, mit unseren wissenschaftlichen Mitteln, denn „hoher Sinn liegt oft im kindischen Spiel".

Forschen wir zunächst nach dem thalmudischen Motiv, gerade Ahitophel, den Rathgeber Absaloms, mit Bileam-Jesus in Verbindung zu bringen, so werden wir den Schlüssel hiezu in dem Umstand zu suchen haben, daß die Combination Bileam-Jesus auf der alttestamentlichen Brandmarkung der Apostasie als Hurerei, ja sogar als Ehebruch, beruht. War es doch Bileam, der nach Num. 31, 16 Balak den ärgerlichen Rath gab, die Kinder Israel durch die Töchter der Moabiter zu dem unzüchtigen Cultus des Baal-Peor verführen zu lassen! Einen gleich ärgerlichen Rath hat aber Ahitophel dem Absalom gegeben, warum soll also der Thalmud in seiner Geheimsprache ihn nicht zum Jünger Bileams machen? Sonst kommt er freilich unter den Jüngernamen der jüdischen Sage nicht vor, vgl. „die Jesusmythen des Judentums" in den Theologischen Studien und Kritiken von 1873, S. 98—100.

Ist nun Ahitophel in der Geheimsprache des Thalmud mit Recht ein Jünger von Bileam-Jesus, so haben wir jetzt die thalmudische Tradition über ihn zu Rathe zu ziehen, um an ihr die Berechtigung seiner Combination mit Jakobus, dem Bruder des Herrn, zu prüfen. Diese erzählt nach der Mittheilung D. Brann's

an mich folgende zwei Züge von ihm: „Ahitophel hat täglich drei neue Gebete verrichtet“, und: „Drei Dinge befahl Ahitophel ſeinen Söhnen: ſeid nicht im Streit, und empöret euch nicht gegen das Königtum des Hauſes David, und wenn das Wochenfeſt (עֲצֶרֶת) klar (oder: auserwählt, בָּרוּר) iſt, ſäet Weizen“. Eine Variante dieſer letztwilligen Verordnung Ahitophels läßt das erſte Gebot weg und ſchaltet zwiſchen das zweite und dritte folgendes ein: „und verkehret nicht mit dem, welchem die Stunde lacht“. Es iſt auf den erſten Blick klar, daß dieſe beiden Züge unmöglich den hiſtoriſchen Ahitophel, ſondern nur den ſymboliſchen angehen können; wie verhalten ſie ſich nun zu dem chriſtlichen Bilde Jakobus', des Bruders des Herrn?

Um mit den täglichen drei neuen Gebeten zu beginnen, ſo erblickt D. M. Brann einerſeits ein Feſthalten an der jüdiſchen Sitte dreier Tagesgebete und anderſeits eine Reform dieſer Sitte entweder durch Umänderung der ſtatariſchen Gebetsformeln im Sinne des erſchienenen Meſſias oder durch deren Erſetzung mit jedesmal freien Herzensergüſſen. Dieſe Auffaſſung dürfte ebenſo richtig, als dem Bilde des Jakobus angemeſſen ſein. Denn daß Jakobus einerſeits den väterlichen Religionsgebräuchen treu blieb, beweiſt ſeine langjährige Vorſtandſchaft in der jeruſalemiſchen Urgemeinde, welche nach der uns in der Apoſtelgeſchichte aufbehaltenen Ueberlieferung ihre Gebetsverſammlungen im Tempel hielt und dabei die jüdiſchen Gebetsſtunden beobachtete (vgl. Weizſäcker: „Die Verſammlungen der älteſten Chriſtengemeinden“, in den Jahrbüchern für Deutſche Theologie von 1876, S. 474—530), ſodann ſein Vorbehalt der Predigt unter der Beſchneidung im Galaterbrief, ſeine bei aller Liberalität doch judaiſtiſche Haltung in der Apoſtelgeſchichte und ſeine, wenn auch mythiſch gefärbte, doch nicht unbedingt verwerfliche Charakteriſtik von Hegeſippus bei Euſebius. Daß er aber anderſeits bei allem Conſervatismus der Mann des Fortſchrittes und namentlich in Sachen des Gebets für eine freie Bewegung war, läßt ſich aus der Betonung des Segens des Gebets in dem ſeinen Namen tragenden und wahrſcheinlich trotz der Zweifel Weizſäckers wenigſtens ſeine Richtung repräſentirenden

Brief und aus der Erhebung des Brotbrechens und der Gebete zu unterscheidenden Merkmalen des jerusalemischen Gemeindelebens in Apg. 2, 42 vermuthen, in so fern die προσευχαὶ als specifische Ausflüsse des neuen Glaubens nothwendig die Formeln des Herkommens verändert oder neben diesen sich wenigstens ihre eigenen Ausdrücke geschaffen haben müssen, deren anfänglich wie bei der paulinischen Gebetsweise freier Fluß vielleicht frühe schon in die Kanäle der Stabilität geleitet worden ist. Welchen Geist diese προσευχαὶ athmeten und in welche Formen sie sich ergossen, lehren uns nach Weizsäckers feiner Bemerkung die Oden der Apokalypse.

Nicht weniger glücklich als die täglichen drei neuen Gebete harmoniren die drei Gebote Ahitophels mit der Geistesrichtung des Jakobus. „Seid nicht im Streit", das ist die Quintessenz der Warnungen vor den Sünden der Zunge, vor Neid und Zank im Jakobusbrief und das Motiv des Hegesippischen Beters im Tempel zu seinem unablässigen Gebet um Vergebung für das Volk. Von dieser Fürbitte des Jakobus fällt zugleich das rechte Licht auf das zweite Gebot: „Empöret euch nicht gegen das Königtum des Hauses David". Wir können nämlich mit Lechler (Das apostolische und nachapostolische Zeitalter, 2. Ausg., S. 297) die Schuld Israels in den Augen des Jakobus nur in der Verwerfung Jesu als Messias suchen; also ist das zweite Gebot eine Ermahnung an die Widerchristen unter den Juden zum Glauben an Jesus als den Messias unter der Berufung auf seine der Weißagung entsprechende Abkunft von dem Hause David gleich der Antwort des Jakobus auf die Frage nach dem Werthe Jesu: τοῦτον εἶναι τὸν σωτῆρα. Aehnliches hat sich wohl Löwy bei seiner Erklärung des zweiten Gebots gedacht: „Führt immer die Genealogie des Messias auf König David zurück", ich kann sie wenigstens nicht anders verstehen. Viel schwieriger ist die Deutung, des dritten Gebotes: „Wenn das Wochenfest klar (oder: auserwählt) ist, säet Weizen." Um eine Bauernregel kann es sich hier unmöglich handeln, denn was hätte der Name Ahitophel mit einer solchen zu schaffen, und seit wann sät man in Palästina im Mai oder Juni Weizen? Das Gebot muß eine symbolische und in Ahi-

tophels Mund eine chriſtliche Bedeutung haben. Löwy ſucht dieſe in der angeblich chriſtlichen Sitte der Taufe der Neubekehrten am Pfingſtfeſt, das er mit Quaſimodogeniti, dem ſogenannten weißen Sonntag, dem Tauftag der alten Kirche, verwirrt, und erklärt daraufhin das Gebot ſo: „Nehmet neue Genoſſen auf an dem Wochenfeſt, welches dazu auserwählt worden war, daß ihr an ihm den heiligen Geiſt empfanget.“ Die Beziehung von עֲצֶרֶת auf das Wochen- oder Pfingſtfeſt iſt unanfechtbar, denn ſchon Joſephus nennt (Antiqq. III, 10, 6) als deſſen hebräiſchen Namen Ἀσαρθά, aber die Beziehung der Weizenſaat auf die Taufe iſt unrichtig, denn dieſe kann nach den Gleichniſſen Jeſu nur die Predigt des Evangeliums bedeuten. Hienach kann im dritten Gebot der Sinn liegen, wenn Pfingſten klar oder heiter ſei, d. h. durch den ſtarken Zuſammenfluß von Fremden in Jeruſalem eine günſtige Gelegenheit darbiete, ſolle man in der Erinnerung an den geſegneten Pfingſterfolg des Apoſtels Petrus an dieſem Feſt das Evangelium predigen. Die Beziehung von עֲצֶרֶת auf Pfingſten wird jedoch nicht nothwendig ſein, ſondern man wird mit dem Alten Teſtament auch an den Schlußtag des Paſſah- oder Laubhüttenfeſtes denken dürfen; dann läßt ſich das dritte Gebot mit Rückſicht auf Joh. 12, 24 auch als eine Reminiscenz an den Märtyrertod des Jakobus in den Paſſahtagen auffaſſen. Ohne alle Schwierigkeit erklärt ſich dagegen der Einſchub der Variante: „Verkehrt nicht mit dem, welchem die Stunde lacht“, aus der Polemik des Jakobusbriefes gegen den verdienſtloſen Reichtum.

Erhebt die Geſchichte keine Einwendung gegen die Identifikation Ahitophels mit Jakobus, dem Bruder des Herrn, ſo gilt es endlich, auch die Etymologie glücklicher als Löwy mit ihr auszuſöhnen. Seine Deutung der erſten Hälfte des Namens auf „Bruder“ iſt zwar, wie ſchon oben bemerkt worden iſt, zweifellos richtig, aber was hat אָחִי mit Jeſus gemein? Das Wort bedeutet im Althebräiſchen nach Maßgabe von אֱוִיל und אִוֶּלֶת ſicher „ſündlich Thörichtes“, oder „ſündliche Thorheit“; dann heißt Ahitophel „der Bruder der Thorheit“. „Der Narr“ aber wird Jeſu mehr als einmal, wenn auch mit anderem Wort, im Thalmud geſcholten. Sucht man jedoch für אָחִי ein Homonym

im Thalmudischen, so begegnet uns hier תִּפְלָא oder תִּפְלָה als „Unzucht"; dann ist Ahitophel „der Bruder der Unzucht." „Der Sohn der Buhlerin" ist aber Jesus im Thalmud ebenfalls nach Benennung und Sage.

Wer ist dann aber schließlich Gehasi? Natürlich niemand anders als der Apostel Johannes. Eine etymologische Parallele läßt sich zwar zwischen diesen beiden nicht ziehen, wol aber eine sachliche. Wie Gehasi der Erzähler der Thaten Elisa's vor König Joram war, so ist Johannes als Evangelist der Erzähler der Thaten Jesu; wie Gehasi ein Lügner vor seinem Meister war, so war nach jüdischem Urtheil Johannes ein Lügner über seinen Meister. Das Evangelium Johannes aber scheint in den thalmudischen Kreisen bekannt gewesen zu sein, wenigstens kannte Rabbi Chanina die von ihm vorausgesetzte drei- bis vierjährige Dauer des Lehramtes Jesu, wenn anders auf die Erzählung des Thalmud von einem Gespräche eines Sadducäers (d. i. in späterer Zeit gewöhnlich Judenchrist) mit Rabbi Chanina etwas zu geben ist. Der Sadducäer fragte den Rabbi: „Weißt du vielleicht, wie alt Bileam wurde?" Die Antwort lautete: „Geschrieben ist hierüber nichts, aber er wurde vielleicht 33 oder 34 Jahre alt." Jener erwiderte: „Du hast Recht, denn ich habe selbst ein Buch (eine Chronik) des Bileam gesehen, worin es heißt: 33 Jahre alt war Bileam, der Lahme (d. i. nach 1 Kön. 18, 21 der Abgöttische), als ihn Pinehas der Räuber (Geheimname des Pilatus, weil Pinehas den Israeliten mit der Moabiterin im Hurenwinkel erstach) tödtete." Vgl. J. Levy, Wörterbuch über die Targumim, s. v. נְגִיס.

Recenſionen.

1.

Die deutsche Nationalität der kleinasiatischen Galater. Ein Beitrag zur Geschichte der Germanen, Kelten und Galater und ihrer Namen. Von **Dr. Karl Wieseler.** Gütersloh, Druck und Verlag von C. Bertelsmann. 1877.

Die Hoffnung, welche die Redaction des Riehmschen „Handwörterbuches des biblischen Altertums" in einer Anmerkung zu dem Artikel „Galater" (5. Lieferung, S. 456) ausspricht, daß nämlich der ältere, seiner Zeit weitverbreitete „Irrtum, die kleinasiatischen Galater seien Germanen gewesen", durch Willibald Grimms gediegene Untersuchung in diesem Blatte „für immer abgethan sein werde", ist nicht in Erfüllung gegangen. Der ausdauerndste Verteidiger des vorausgesetzten Deutschtums jenes merkwürdigen, nach der Mitte von Kleinasien versprengten, nordischen Volkes, Dr. Karl Wieseler, hat jüngst die Discussion in höchst umfassender Weise wieder aufgenommen und sucht in einer selbständigen Schrift noch einmal mit höchster Entschiedenheit diesen Völkersplitter für die deutsche Nationalität zu retten. Versuchen wir es, der Frage näher zu treten.

Die Zeit ist innerhalb des Kreises der deutschen Philologen und Historiker vorüber, wo man mit Vorliebe darauf ausgieng, in der halbdunkeln Vorwelt immer neue ethnographische Eroberungen zu Gunsten unserer deutschen Nation zu machen. Was speciell die Galater in Kleinasien angeht, so bietet deren ältere, dramatisch belebte Geschichte, wenigstens unserer Ansicht nach, freilich nur

wenig Veranlassung, die Entdeckung, daß auch dieses Volk Deutsche gewesen, als besonders wünschenswerth und erfreulich anzusehen. Die entsetzlichen Greuelthaten der Galater in den Ländern der Balkanhalbinsel vor ihrer Ueberschreitung der Meerengen zwischen Asien und Europa; die fürchterliche Verwüstung von Kleinasien; ihr Solddienst; endlich ihre locale Geschichte bis zur Ausgestaltung des galatischen Landes zu einer römischen Provinz, bieten nur sehr wenige lichtere Momente. Wir haben durchaus nichts dagegen, wenn französischer Chauvinismus mit wissenschaftlicher Berechtigung die Galater für sich in Anspruch nimmt; die „souvenirs impérissables", welche die Galater in Kleinasien zurückgelassen haben, sind nicht der Art, daß sie gerade dem deutschen Namen zu besonderer Ehre gereichen könnten, bis herab zu dem König Dejotarus. Es ist wol nur, oder doch weit überwiegend, das gemüthliche Interesse an der Beziehung des Apostels Paulus und der christlichen Mission schon in der Urzeit des Christentums zu einem möglicherweise deutschen Volke, was namentlich seitens der theologischen Gelehrten wiederholt dahin geführt hat, das Deutschtum der Galater zu verfechten. Bis jetzt allerdings ohne wirklichen Erfolg.

Das wissenschaftliche Material, mit welchem wir es bei dieser galatischen Frage zu thun haben, leidet an erheblichen Mängeln. So oft auch das Volk der kleinasiatischen Galater in der Geschichte genannt wird; so bestimmt es auch als ein abgesplitterter Rest der wilden, blutgierigen Raubscharen bekannt ist, welche seit 280 v. Chr. die Länder zwischen dem See von Skodra und dem Heiligtum des delphischen Apollo verheerten; so wenig hat sich doch ein Zeugnis aus dem Altertum erhalten, welches rund und nett, und jeden Zweifel ausschließend, uns über ihre Nationalität unterrichtet. Wir sind also immer wieder hingewiesen auf die leidige Frage über den oft sehr wenig präcisen Gebrauch der Namen Kelten und Galater bei den Alten. Und auf der anderen Seite ist das Material ziemlich dünn, aus welchem wir uns über das innere Leben des schließlich in Kleinasien fest angesiedelten galatischen Volkes unterrichten können. Und doch ist die vorliegende ethnographische Streitfrage nur von diesen beiden Punkten her zu entscheiden: 1) „Welcher Nationalität theilten die Alten die kleinasiatischen Galater zu?"

und 2) „Was wissen wir von Sitten, Verfassung, Lebensweise und Sprache der Galater, um unabhängig auch von falschen Auffassungen oder Ungenauigkeiten der alten Schriftsteller die nationale Zugehörigkeit der Galater bestimmen zu können?"

Bei den Philologen und Historikern der Gegenwart ist zur Zeit die Ansicht so gut wie allgemein angenommen, daß die kleinasiatischen Galater anzusehen sind als das in historischer Zeit am weitesten und zwar völlig isolirt nach Osten vorgeschobene Glied der großen keltischen Völkergruppe; daß der Name der Galater identisch sei mit jenem der Kelten, und daß endlich dieser Name „Galater" im engsten provinciellen Sinne den drei großen verbrüderten keltischen Stämmen in dem kleinasiatischen Galaterlande zu eigen geblieben. Gegen diese Annahme ist das Buch des Dr. Karl Wieseler gerichtet. Der Verfasser sucht namentlich nachzuweisen, daß der Galatername nicht für, sondern eher gegen die keltische Zugehörigkeit der Tektosagen, Trokmer und Tolistoboger in Kleinasien spreche; daß ferner auch andere Motive antiker ethnographischer Anschauung die germanische Abkunft diese Stämme unterstützen; daß endlich das uns von diesen Stämmen bekannte Detail nicht für keltisches, sondern für germanisches nationales Wesen zeuge. Wir versuchen es im Verfolg, die Unhaltbarkeit dieser Beweisführung zu erhärten.

Was den ersten Punkt der Wieseler'schen Darlegung angeht, so stützt sich dieselbe eigentlich nur auf die noch nach Cäsar und dessen großartigen Entdeckungen in Nordeuropa fortdauernde Unklarheit und Unsicherheit antiker Schriftsteller über die wirkliche Verschiedenheit zwischen keltischen und germanischen Völkern, beziehentlich über die territoriale Vertheilung der Stämme dieser beiden Völkergruppen nordischer „Barbaren". Und doch kann uns diese Erscheinung nicht sehr überraschen. Alle hochgesteigerte Cultur der römisch-griechischen Welt hinderte doch nicht, daß nicht neben der richtigen, sichern Erkenntnis einiger weniger scharf beobachtender römischer Heerführer und Verwaltungsbeamten die Mehrzahl auch der gebildeten Bewohner des subalpinen Südens doch immer in einer gewissen Unklarheit über die Ethnographie des überrheinischen Landes verharren blieb; noch weniger, daß nicht neben einer Reihe

bedeutender geographischer und ethnographischer Entdeckungen die älteren, auch durch beliebte Dichter getragenen, oft wiederholten Anschauungen von den nordischen Verhältnissen die Phantasie der meisten beherrschten. Wir dürfen endlich gerade in unserer Zeit, wo Geographie und Ethnographie zu den Lieblingswissenschaften namentlich der deutschen Welt gehören, nicht vergessen, daß wenigstens die wissenschaftliche Ethnographie die starke Seite der Alten nicht gerade gewesen ist, einige bevorzugte Männer der Praxis und der Wissenschaft selbstverständlich ausgenommen. An sich ist es nicht überraschend, wenn in der älteren Zeit, ehe man in dem griechisch-romanischen gebildeten Süden von einer tieferen Verschiedenheit zwischen den Völkern westlich und östlich des Rheins etwas wußte, — oder mehr noch, ehe die deutschen Völker den Rhein und Main auch nur erreicht und überschritten, zugleich auch die keltischen Stämme aus den Grenzen des späteren westlichen und südlichen Deutschlands verdrängt hatten, die gesamten Länder von Spanien bis nach Skythien als das Gebiet der Kelten oder Galater bezeichnet werden. Aber die Unsicherheit und Unbestimmtheit namentlich bei den Griechen gieng doch so weit, daß man anfieng, die ursprünglich völlig gleichbedeutenden Namen Kelten und Galater zur Bezeichnung für verschiedene Völkermassen zu gebrauchen. Nur daß dabei damals noch keineswegs an deutsche Stämme gedacht wurde. Als seit Cäsar und Augustus bei den Römern die Scheidung zwischen keltischen und germanischen Völkern mehr oder minder officiell zur Geltung kam, folgten doch keineswegs alle griechischen Schriftsteller dem neuen Sprachgebrauche. Es ist bekannt, daß einer der intelligentesten Schriftsteller der späteren kaiserlichen Zeit, Cassius Dio, arge Confusion angerichtet hat, indem er angibt, in alten Zeiten habe man die Völker auf beiden Seiten des Rheines Kelten genannt, später nur die östlichen, und nun die Germanen als Kelten, die Gallier als Galater bezeichnet. Wie nun Dr. Wieseler die Ausdehnung des galatischen Namens auf die Völker im Osten und Nordosten von Gallien benutzen will (S. 10 f.), um für das Deutschtum der Galater zu plädiren, so dünkt uns das unhaltbar. Denn in älterer Zeit, noch bis tief hinein in das letzte Jahrhundert der römischen Republik, war in der That von deutschen

Stämmen östlich vom Rhein, wenigstens bis zur Mainlinie, noch keine Rede, und selbst zur Zeit der Cäsaren, nach Einrichtung des sogenannten Zehntlandes, konnte der Rhein von seinem Ursprunge bis zum Neckar noch immer, auch im Sinne richtiger Ethnographie, als ein keltischer Strom gelten. Aber selbst der scharf beobachtende und wohlunterrichtete Strabo wird von Dr. Wieseler als Zeuge für die germanische Abkunft der Galater in Kleinasien angerufen. Wir meinen — nicht mit Recht. Dr. Wieseler findet es befremdlich, daß (S. 12) Strabo das asiatische Keltenland niemals *Κελτική*, sondern immer nur Galatia oder Gallogräcia, die Einwohner niemals Kelten, sondern nur „Galater" nenne. Da liegt doch der Einwand auf der Hand: er that das, weil seit alter Zeit in seiner kleinasiatischen Heimat für das fremde Volk und sein Land inmitten der alten Stämme der anatolischen Halbinsel diese Namen „Galatia" und „Galater", völlig gäng und gebe geworden waren, während in seiner Zeit unter den wirklich Sachkundigen der Ausdruck „*Κελτική*" immer bestimmter als geographische Bezeichnung für das gallische Gebiet diesseits und jenseits der Alpen technisch geworden war. Die Unhaltbarkeit endlich der Holtzmannschen Auffassung in Sachen der Germanen als „*γνήσιοι Γαλάται*" bei Strabo, die auch Dr. Wieseler sich aneignet (S. 14), hat schon Contzen in seiner Schrift über „die Wanderungen der Kelten" (S. 11 f.) nachgewiesen.

In zweiter Reihe sucht Dr. Wieseler das Deutschtum der kleinasiatischen Galater durch eine Reihe anderer ethnographischer Hypothesen zu stützen, die allerdings nach unserer Ansicht den Charakter bedenklicher Kühnheit tragen, und trotz des unleugbaren Scharfsinnes und des Aufgebotes einer großen Gelehrsamkeit für den Referenten wenig überzeugendes enthalten. Es kommt dem Verfasser vor allem darauf an, das Deutschtum des bekanntesten der galatischen Stämme, nämlich der Tektosagen, zu erweisen. Da die Versuche (S. 18 f.), aus den wenigen Notizen bei Cäsar und Tacitus über eine angebliche Colonie von Tektosagen am hercynischen Walde gegen Cäsars ausdrückliche Angabe, daß sie Gallier gewesen, dennoch den deutschen Charakter

der Tektoſagen zu erweiſen, dem Verfaſſer wol ſelbſt nicht genügend erſcheinen können, ſo wird nun ein ſtärkeres, nach unſerer Anſicht freilich ſehr bedenkliches Rüſtzeug aufgeboten. Die folgenden Ausführungen nämlich (S. 19 ff.) zeigen uns das gefährliche Experiment, aus weit zerſtreuten Volksnamen von oft zweifelhafter Schreibart, aus weit zerſtreuten Stellen der alten Schriftſteller verſchiedener Zeiten, und auf Grund raſcher Umbiegung irgend brauchbar erſcheinender Namen, auf ungeheure räumliche Linien hin uralte Volkswanderungen zu verfolgen. Von der an ſich richtigen Annahme ausgehend, daß auch die Tektoſagen in dunkler Vorzeit zuerſt aus dem fernen Oſten nach Europa gekommen, glaubt Wieſeler in den „*παρὰ τὸ Ἴμαον Τεκτοσάκες*“ bei Ptolemäos (VI, 14. p. 426) einen Reſt von Tektoſagen noch im zweiten Jahrhundert n. Chr. am Ural zu entdecken. Mehr aber, er macht die Tektoſagen unbedenklich zu einem Zweige des großen Volkes der Saken, und vindicirt — im Anſchluß an Jakob Grimms höchſt bedenkliche Hypotheſe einer Identität von Saken und Sachſen — die Tektoſagen unbedenklich als reine Deutſche, ohne auch nur, wie J. Grimm es gethan, in ihnen eine alte Miſchung keltiſcher und deutſcher Stämme zu ſtatuiren. Damit nicht genug, ſo ſoll auch aus dem Namen der Volcä, den die Tektoſagen mit den Arekomikern theilten, ihr deutſcher Stammbaum erhellen. Der Verfaſſer ſtellt nämlich unbedenklich Volcä und Belcä als identiſch hin. Belcä ſind ihm natürlich die Belgen. Da nun nach Pomponius Mela (III, 36) ſkythiſche Völker an den Rhipäiſchen Bergen oder am weſtlichen Ural Belcä hießen; da ferner die hiſtoriſchen Belgier oder doch ein Theil derſelben ſich mit Vorliebe als halbe Germanen bezeichneten, ſo ſind nach des Verfaſſers Anſicht auch die Volcä, alſo die Tektoſagen, als Germanen anzuſehen. Es iſt alſo nicht nöthig, hier noch näher auf die germaniſchen Elemente in Belgien und das ſicher geſtellte Keltentum der Belgier einzugehen. Es genügt wol, auf die luftige und ſprunghafte Beweisführung in Sachen der Tektoſagen hinzuweiſen, um ihr eine wirkliche Beweiskraft abzuſprechen.

Noch ſchattenhafter iſt aber das Folgende (S. 21—23), was ſich unmittelbar auf die Galater in Kleinaſien bezieht. Der

Verfasser schenkt wirklich den Berichten jener alten Schriftsteller Glauben, welche — wie namentlich Plutarch und Diodor, einerseits die uralten Kimmerier der Krim, die vom 8. bis zum 6. Jahrhundert v. Chr., namentlich zur Zeit der lydischen Mermnaden, zuerst von der Krim aus, Kleinasien verheerten und endlich in Kappadokien feste Sitze gewannen, mit den deutschen Kimbrern zusammenbringen, anderseits diesen letzteren alle möglichen älteren Raubfahrten, mit Einschluß der gallischen Eroberung Roms und (wie auch Appian) namentlich des Brennuszuges gegen Delphi, zuschreiben: natürlich ein neuer sogenannter Beweis für die deutsche Abkunft der Gallogriechen. Mehr aber, auf S. 25—29 soll das noch eine stärkere Unterstützung erhalten. Es ist bekannt, daß die wilden alten Kimmerier der Krim und Kleinasiens von den Semiten als Gomer bezeichnet wurden, und nach Dunckers besonnener Forschung (Geschichte des Altertums, 4. Aufl., Bd. I, S. 396—401; Bd. II, S. 433 ff.) wird man nicht irregehen, wenn man dieses kriegerische Volk so gut wie die ihm stets zur Seite gehenden Treren für einen thrakischen Stamm oder doch für den Thrakern unmittelbar verwandt hält. Die Geschichte dieser Kimmerier schließt aber mit ihrer Zurückdrängung durch die lydischen Mermnaden zu Anfang des 6. Jahrhunderts v. Chr. für immer ab. Und es ist lediglich die in der alten Welt, wie bei manchen modernen Schriftstellern beliebte, unglückliche und gefährliche Neigung, den Irrlichtern zufälliger Namensanklänge zu folgen, was eine Verbindung zwischen den durch König Alyattes zusammengehauenen Kimmeriern und den nahezu fünfhundert Jahre später auftretenden kimbrischen Weltstürmern hat ans Licht treten lassen. Nichtsdestoweniger folgt Dr. Wieseler unbedenklich diesen antiken Irrlichtern; noch mehr, indem er sich zugleich unmittelbar anlehnt an Josephus, der (Ant. 1, 6, 1) nach alter unbestimmter Manier die „Galater" von der Mäotis und Kleinasien bis nach Spanien reichen läßt und dieselben als „Gomerier" bezeichnet, nimmt er Gomer und die alten Kimmerier einfach als Germanen der Urzeit in Anspruch (S. 27).

Nicht damit zufrieden, auf Grund der angeblichen Führung der Kimmerier oder Kimbrer bei dem Zuge nach der Balkanhalbinsel

seit 280 v. Chr., die ein so gering wiegender, so oft alles confundirender Zeuge wie Diodor (V, 32) ihm berichtet, die kimbrische, also deutsche Zugehörigkeit namentlich der Tektosagen gegen die sonstigen Angaben basirt zu haben, soll durch den Verfasser nun weiter nachgewiesen werden, daß Germanen, die damals natürlich diesen Namen noch nicht führten, einen Hauptfactor bildeten bei den siegreichen Brennuszügen nach Rom und Delphi. Auch hier ist die Beweisführung wieder überaus bedenklich. Bei dem gallischen Zuge nach Rom kommt es dem Verfasser namentlich darauf an, die mehrfach genannten keltischen Gäsaten ebenfalls als Deutsche zu erweisen (S. 36—40). Da dieser Punkt für uns hier nur eine secundäre Bedeutung hat — freilich hält Dr. Wieseler die Gäsaten für „eine Sippe verwandter Völker", zu denen nach seiner Ansicht auch die nordischen Tektosagen gehört hätten —, so sei nur kurz erwähnt, daß er einerseits ein großes Gewicht legt auf den Namen „Germaneis" in den kapitolinischen Fasten, wo von den Kämpfen des Marcellus bei Clastidium gegen Insubrer und Gäsaten unter Viridomarus berichtet wird. Doch hat schon Mommsen (Röm. Gesch., Bd. I, 4. Aufl., S. 561) das sehr Zweifelhafte des germanischen Namens an dieser Stelle der Fasten erhärtet und rund und nett gezeigt, daß hier an eine Mitwirkung deutscher Krieger nicht gedacht werden darf. Aber sehr schlimm ist das Wagnis Wieselers, die Sigynnen des alten Herodot, an denen sich schon viele Forscher vergeblich bemüht haben, ohne weiteres für Germanen und als wahrscheinlich für identisch mit den Gäsaten zu erklären, und zwar: für Germanen (S. 40), weil die Siginen bei Strabo am kaspischen Meere in der Nähe der deutschen Saken wohnten, weil ferner nach Strabo ein Volk der Sibynen (nach Wieselers Meinung = Sigynnen) sich an Marbods Reich anschloß, und für Gäsaten, weil beide Völker kurze Speere führten und namentlich Hosen trugen. Abgesehen davon, daß der letztere Punkt bei den Gäsaten sofort an den bekannten Brauch und die Tracht der transalpinen Kelten erinnert, genügt wol auch hier die einfache Darlegung zur Erkenntnis der höchst zweifelhaften Natur dieser Argumentation.

Die Erörterung ferner über die Raubfahrten der Kelten,

namentlich auch der Tektosagen, nach der Balkanhalbinsel seit 280 v. Chr. (S. 41 ff.) führt uns nun wieder ganz nahe zu den kleinasiatischen Galatern heran. Die Raubfahrer dieses Zeitalters sind es ja, als deren wichtigster Rest die Galater in Kleinasien übrigblieben; also kommt es für Dr. Wieseler darauf an, das Menschenmaterial gerade dieser nach der Griechenwelt geleiteten Züge als wesentlich deutsch hinzustellen. Beweise sollen nun sein: 1) die Angaben bei Diodor (V. 32) und Appian (Illyr. 4 und 5), daß die (unbezweifelt deutschen) Kimbrer den Zug nach Delphi unternommen hätten. (Vgl. schon oben.) Aber diese Phantasien oder Vermuthungen zweier als ethnographische Beobachter nichts weniger als gerade klassischer Zeugen und diese Einführung der Kimbrer in die alte Geschichte mehrere Menschenalter vor ihrem wirklich beglaubigten Auftreten kann doch gegen die ganze wohlbeglaubigte Ueberlieferung des übrigen Altertums nicht ernsthaft ins Gewicht fallen. Und ebenso wenig berechtigt die Angabe des Pausanias (I, 3, 6), die betreffenden Galater seien von dem äußersten Meere, wo der Bernstein gefunden wird, gekommen, zu der Annahme von deren Ankunft aus dem heute als das wirkliche Bernsteingebiet bekannten Lande, nämlich „aus dem nordöstlichen Germanien". Bei dieser raschen Entschlossenheit des Verfassers, allüberall schon in einem Zeitalter, wo die wirklich als deutsch nachzuweisenden Völker, wie die Teutonen des Nordens und die Bastarnen des Südens, nur erst ganz von ferne am Horizont der alten Welt momentan auftauchen, deutsche Völker zu entdecken, ist es auch nicht überraschend, wenn sofort (S. 42) auch die Skordisker, deren Theilnahme an diesen Raubzügen Wieseler für wahrscheinlich hält, als Deutsche in Anspruch genommen werden. Gegen die einmüthige Angabe der Alten, welche die Skordisker als Kelten kennen, kann Livius (40, 57) nicht in Betracht kommen, der sie in Sitte und Sprache allerdings den Bastarnen gleichgestellt; sei es nun daß hier ein Irrtum des Livius vorliegt, sei es daß die Bastarnen selbst erst als germanisirte Kelten oder als mit Kelten gemischt anzusehen sind.

Wesentliches Gewicht legt Dr. Wieseler endlich auf mehrere Namen galatischer Führer bei diesem Zuge. Brennus wird

natürlich (S. 36) aus dem Deutſchen erklärt und dem bei Tacitus (Hist. 4, 15) vorkommenden Namen eines Caninefaten, Brinno, gleichgeſtellt. Bei der Unſicherheit der Ableitung dieſes Wortes aus dem Keltiſchen muß dieſes allerdings dahingeſtellt bleiben. Dagegen ſind erhebliche Bedenken zu erheben gegen die Ableitung der Namen Akichorios, Leonnorios, Lutarios und des ſpäteren Dejotarus aus dem Deutſchen. Referent hat ſtets nur mit höchſtem Bedenken das Experiment beobachtet, Namen, die uns nur in römiſcher oder griechiſcher, oft genug durch „Volksetymologie“ erſt noch beſtimmtere Umſchmelzung aus ſehr alter Zeit überliefert ſind, durch Heranziehung ganz junger deutſcher, ähnlich lautender Eigennamen erklärt zu ſehen. Die Jugendzeit unſerer germaniſtiſchen und deutſchhiſtoriſchen Studien gleich nach den Befreiungskriegen bietet uns der warnenden Beiſpiele genug, zu welchen ſeltſamen Reſultaten man auf dieſem Wege gelangen kann. Wie iſt es nur möglich, in dem allbekannten Namen des Königs Dejotarus (S. 43) das deutſche Dietrich wiederfinden zu wollen? Was in aller Welt berechtigt den Verfaſſer, aus dem bei Strabo, alſo auch erſt wieder nahezu 300 Jahre nach der aſiatiſchen Einwanderung der Galater, vorkommenden Namen des Sigambrers Deudorix, der natürlich auch für Diederich erklärt wird, zu ſchließen, daß „neben der alten vollen Form“ des Namens Theodorich deſſen ſpätere Abwandlungen bereits in alter Zeit gebraucht worden ſeien?[1]) Noch bedenklicher iſt die Erklärung (S. 42) des Namens Leonnorios durch das deutſche Leonhard, Leonard (welcher deutſche Name übrigens auf den urdeutſchen Stamm lewon zurückgeht, auch die Nebenform Levinnard hat- und zuerſt als fränkiſcher Name im ſechſten Jahrhundert n. Chr. vorkommt). Lutarios wird natürlich durch Lothar erklärt; auch hier ſoll man

1) Völlig unmöglich iſt ein Zuſammenhang zwiſchen Theodoricus (Thiudareiks) oder einer Form wie Deotaricus freilich nicht. Allerdings finden ſich im Deutſchen „Koſeformen“, die den zweiten Theil des Compoſitums nicht ganz wegwerfen, ſondern nur abkürzen, z. B. Ercambius für Ercambertus, Ratpo für Ratpoto, Adalbo für Adalbero; ſo könnte allenfalls auch Deotaro für Deotariks ſtehen, — aber nur erſt auf einer ſehr vorgeſchrittenen Stufe der Lautverſchiebung.

also das isolirte Auftauchen eines deutschen Namens für wahrscheinlich halten, der (die Abwandlung aus der härteren Urform hier außeracht gelassen) erst nach nahezu acht Jahrhunderten unter den späteren historischen Stämmen der Deutschen wirklich im Gebrauche erscheint. Ungleich berechtigter bleibt doch die Erklärung des Namens aus dem Keltischen. Wenn also, wie W. Grimm in d. Bl. bereits (1876, S. 214) mittheilt, Lutarios auf loth (Sumpf) mit der in keltischen Personennamen üblichen Endung -ario zurückgeführt werden kann, so mag man dabei an einen Führer denken, der aus einer Moorlandschaft kam. Ebenso scheint es unnöthig, Akichorios aus dem Althochdeutschen zu erklären, da dieser Name doch offenbar, wie auch Leonnorios, zu den nicht seltenen keltischen Personennamen mit der keltischen Endung -orio zu rechnen ist.

Alles zusammengefaßt, so müssen wir dabei beharren, daß die Ansicht der urtheilsfähigen Berichterstatter der alten Welt alle Zeit dahin gieng, daß die Galater Kleinasiens ein Glied der großen keltischen Völkergruppe gewesen sind. Nur moderne Speculation hat ernstlich den Versuch gemacht, die keltische Eroberung Roms im Zeitalter des Camillus deutschen Völkern vor dem Aufkommen des germanischen Namens und vor dem beglaubigten Eintreten der Deutschen in die Geschichte zuzutheilen. Die Römer ihrerseits wußten sehr gut, und haben es niemals vergessen, aus welcher Gewitterwolke dieser Blitz auf ihre Stadt herabgefahren war. Sollte nachher der grimme Consul Manlius Vulso sich wirklich geirrt haben, als er 189 v. Chr. bei dem Angriff auf Galatien seinen Soldaten diese Galater als unmittelbare Stammesverwandte der Kelten von der Allia hinstellte? (Liv. 38, 17.) Auch König Mithradates VI. von Pontus, der große asiatische Feind der Römer in Sulla's Zeit, der bei seiner ausgebreiteten Kenntnis aller möglichen Völker und Sprachen sehr wohl als „klassischer Zeuge" für uns fungiren kann, wußte sehr gut, daß die Galater am Sangarios und Halys die nächsten Stammesvettern der alten keltischen Conquistadoren in Italien waren (Justin. 38, 4). Mehr aber: das galatische Wesen in Kleinasien war noch im vierten Jahrhundert der römischen Kaiserzeit

nicht ganz erloſchen. Und während dieſer langen Zeit, wo Römer und Griechen nur zu viel Gelegenheit gefunden hatten, deutſche Menſchen aller möglichen germaniſchen Stämme ſehr genau kennen zu lernen, findet ſich durchaus keine Angabe, aus welcher mit einigem Scheine des Richtigen auf die germaniſche Art dieſer Galater geſchloſſen werden könnte.

Wenn wir nun drittens die Momente noch zuſammenſtellen, aus denen, auch abgeſehen von den allgemeinen Angaben der Alten, das Keltentum dieſer Galater ſich zu ergeben ſcheint, ſo ſei zuvor noch eine Bemerkung erlaubt. Eine Vergleichung der Galater mit den unbezweifelt als deutſche geltenden Völkern hat ihr ſehr Mißliches. Die Deutſchen erſcheinen in der Geſchichte ſicher zuerſt als Kimbrer und Teutonen; damals nur im Zuſtande der Bewegung, des wildeſten Kriegsſturmes; aber auch die Germanen in Cäſars Zeit treten uns noch in ſehr primitiven Verhältniſſen entgegen, während uns die angeſiedelten Galater Kleinaſiens bereits als mehrfach überzogen mit griechiſcher Civiliſation und von aſiatiſchen Einflüſſen berührt begegnen, ſo daß es ſehr ſchwer wird, die Frage und die Vergleichung immer richtig zu ſtellen.

Dr. Wieſeler nun geht begreiflicherweiſe auch bei dieſem Stadium der Unterſuchung conſequent weiter in derſelben Richtung, in der wir ihm bisher folgten, ohne in der Hauptſache ihm jemals zuſtimmen zu können. Aber auch gegen alle weiteren Aufſtellungen, die er jetzt erhebt, müſſen wir unſerſeits Einſpruch erheben. Bei einer eingehenden Betrachtung des galatiſchen Volkes kommt zunächſt die Verfaſſung ſeiner Stämme in Betracht. Da iſt es nun unleugbar, daß bei dieſen Galatern von dem Inſtitut der Druiden keine Rede iſt; und es wird dieſes für den Verfaſſer ein weſentlicher Grund, das Keltentum der Galater als hinfällig zu bezeichnen. Und doch vergißt Dr. Wieſeler dabei gänzlich, daß bis jetzt, nach Angabe aller neueren Forſcher auf dieſem Gebiet, das Inſtitut der Druiden jenſeits der Grenzen Britanniens und Galliens überhaupt noch nicht hat nachgewieſen werden können. Will er darum etwa auch ſämtlichen keltiſchen Völkern zwiſchen dem Genfer See und der makedoniſchen Nordgrenze die Zugehörigkeit zur keltiſchen Nationalität abſprechen? Ebenſo gut könnten

künftige Forscher einst die englische Abkunft der Colonisten in Canada, am Cap und in Australien in Zweifel stellen, weil deren junge Verfassungen kein Haus der Lords entwickelt haben und schwerlich je entwickeln werden. Es bleibt immer das Wahrscheinlichste, daß das Institut der Druiden in Britannien und Gallien seine eigentümliche kunstvolle Ausbildung erst dann erhalten hat, nachdem die großen Keltenzüge nach dem italienischen, pannonischen und illyrischen Osten erfolgt waren, — nicht etwa erst seit 280 v. Chr., wie Dr. Wieseler auf S. 45 seinen Gegnern zu imputiren scheint. Kam aber die Masse der Kelten, welche die Balkanhalbinsel überschwemmten, theils (damals vor den Römern weichend) aus Italien, theils (wie namentlich die Tektosagen selbst und ihre begleitenden Stämme) aus den pannonischen Keltenländern, gleichviel wie früh oder wie spät immer die aus Gallien ausgewanderten Tektosagen und deren Begleiter auch nach Pannonien gekommen waren: so ist es nicht weiter befremdlich, wenn nachmals in dem fernen Kleinasien, von aller Beziehung zu den Keltenländern des atlantischen Oceans abgeschnitten, unter den Nachkommen der wüsten Lanzknechte des Leonnorios und Lutarios von einer Entwicklung des Druidentums überhaupt keine Rede gewesen ist.

Die Verfassung der Galater, behauptet Dr. Wieseler ferner, sei demokratisch gewesen; dieses und ihr starkes Freiheitsgefühl charakterisiren sie, sagt er (S. 47), abermals als Germanen. Nach dieser Richtung muß nun von vorn herein gesagt werden, daß solche Allgemeinheiten an sich nur sehr wenig Beweiskraft besitzen; wie denn dasselbe auch von den Schlüssen aus den bekannten Geschichten von der stolzen Keuschheit und ehelichen Treue zweier galatischer Edeldamen gelten wird. Energische Freiheitsliebe gegenüber fremden Eroberern charakterisirt sehr viele Völker auf den ersten Stadien ihres historischen Lebens; wir wollen hier nur noch an die Rhätier und Vindelicier und an die alte Geschichte sehr zahlreicher slavischer Stämme erinnern. Daraus allein lassen sich keinerlei ethnographische Schlüsse ziehen. Und wenn nach der bekannten Erzählung der Alten die stolze galatische Fürstin Chiomara (189 v. Chr.) ihre gewaltsame Entehrung durch einen auch sonst niederträchtigen römischen Offizier mit Blut rächt; wenn ferner

die fürſtliche Prieſterin Kamma die Ermordung ihres Gatten durch einen liebeswüthigen galatiſchen Ritter an dieſem Frevler bei paſſender Gelegenheit durch Gift rächt und dabei zugleich ſich ſelber den Tod gibt: ſo ſind ſolche Züge eines wilden weiblichen Heroismus ſo wenig ſpecifiſch national, laſſen ſie vielmehr ſehr zahlreiche Analogien aus der Frevelgeſchichte aller Völker der Welt zu (gleichviel ob jedesmal Sitte und Zucht vorherrſchende Tugenden waren oder nicht) derart, daß aus ſolchen Motiven allein unſerer Anſicht nach weder ſittengeſchichtliche noch ethnographiſche Schlüſſe gezogen werden ſollten, noch überhaupt können.

Was endlich die Verfaſſung der Galater im engeren Sinne angeht, ſo iſt wohl Dr. Wieſeler der erſte Forſcher, der dieſelbe (S. 47) für demokratiſch, der ferner die Verſammlung der Dreihundert, die doch nur den hohen Rath der galatiſchen Edlen oder Ritter ausmachte, für eine demokratiſche gehalten hat. Ganz im Gegentheil, wie auch Mommſen und Contzen ſchon es nachwieſen, war die Verfaſſung der Galater einfach die keltiſche Gauverfaſſung, die hier ebenſo ſtreng ariſtokratiſch ausgearbeitet erſcheint, wie nachmals zu Cäſars Zeit bei den großen Stämmen desſelben Volkes jenſeits der Alpen.

Schließlich kommt Dr. Wieſeler noch einmal auf die Sprache der Galater zurück. Einerſeits gilt es noch einmal, mehrere galatiſche Eigennamen aus dem Deutſchen zu erklären. Weil Strabo (S. 187) bemerkt, daß die Toliſtoboger und Trokmer nach ihren Führern genannt ſeien, werden wieder kühne Etymologien verſucht, unter anderen (unſerer Meinung nach ohne Noth und unberechtigt) die Trokmer (S. 45) einfach als die „Mannen des Trogo oder Drogo“ erklärt, alſo wieder auf einen deutſchen Namen zurückgeführt, der erſt neun bis zehn Jahrhunderte ſpäter öfter in der wirklich deutſchen, beziehentlich fränkiſchen Geſchichte auftritt. Der Name des kleinen Stammes der Teutobodiaci bei Plinius (V, 32) klingt allerdings teutoniſch an; und doch ſind wahrſcheinlich die im Recht, welche auch hier (vgl. Contzen, S. 83) an keltiſche Ableitungen von dem Götternamen Teutâtes, beziehentlich von teu, denken, und an Namen wie Teutomatus bei den keltiſchen Nitiobrigern erinnern. Ganz willkürlich werden Ortsnamen wie Germia und

Tyskon, wie auch der Frauenname Chiomara und der ihres Gatten Ortiagon (S. 82 und 83) auf deutsche Wurzeln zurückgeführt. Dem gegenüber stehen doch nun die höchst zahlreichen galatischen Namen unzweifelhaft keltischen Gepräges; wie (außer den auf -orio auslautenden) die vielen Personennamen mit der Endung -orix, also Adiatorix, Aeorix, Sinorix, Toredorix, Albiorix, Ateporix, Gezatorix; wie andere mit der Endung -gnatus, also die Häuptlingsnamen Karsignatus und Epossognatus; und ferner Localnamen, unter denen das von W. Grimm in d. Z. (S. 217) genannte Eccobriga im nordöstlichen Galatien, namentlich aber der Name des heiligen Eichenwaldes, der heiligen Stätte, wo der adelige Senat der Galater zusammentrat, Drunemetum oder Drynemetum, besonders wichtig sind. (Vgl. Contzen a. a. O., S. 83. Grimm a. a. O., S. 216. Mommsen, Bd. I, S. 698.)

Entscheidendes Gewicht endlich legt Dr. Wieseler auf eine in der That in hohem Grade interessante Bemerkung des heiligen Hieronymos. Dieser berühmte Kirchenschriftsteller des vierten christlichen Jahrhunderts, der sowol Gallien und das römische Rheinland, wie anderseits Galatien persönlich kennen gelernt hatte, beschäftigt sich im Proömium seines lib. II in epist. ad Galatas mit der Nationalität und Sprache der Galater. Wer die betreffende Stelle unbefangen in Angriff nimmt, der kann (unseres Bedünkens) über die Meinung des gelehrten Dalmatiners kaum in Zweifel sein. Wenn derselbe auch für die älteste Zeit sich die Ansicht des Josephus (s. o.) aneignet und die Gomerier für Galater im weitesten Sinne nimmt, so ist es doch kaum möglich, ihn misszuverstehn, wenn er die zu seiner Zeit erheblich griechisch civilisirten Galater Kleinasiens de ferocioribus Gallis, von den wilden Galliern des Westens, abstammen läßt. Und wie er dann bemerkt, daß (ed. Vallars. VII, 1. p. 430) die Galater ihre alte Sprache, neben dem Griechischen, von einigen Corruptionen abgesehen noch immer sich bewahrt hätten und etwa dieselbe Sprache redeten, wie die Trevirer: so ziehen die Philologen und Historiker jetzt so gut wie einmüthig daraus nur den Schluß, daß die Galater in Asien neben dem Griechischen und die Trevirer an der obern Mosel neben dem Lateinischen ihren einander ziemlich gleichlautenden keltischen

Dialekt noch im vierten Jahrhundert der Kaiſerzeit feſtgehalten haben.

Dr. Wieſeler kommt zu einem ganz anderen Ergebnis. Wir erinnern daran, daß er (ſ. oben) ſchon S. 23 ff. auf Joſephus und Hieronymos geſtützt die unglückliche Idee verfochten hatte, daß die Kimmerier des fernen Oſtens Germanen geweſen. Jetzt muß (S. 48 ff.) die Angabe des Hieronymos über die Sprachverhältniſſe dazu dienen, das Deutſchtum der Galater noch ſicherer zu erweiſen. Wie ſich von ſelbſt verſteht, weil er das Volk der Trevirer unbedingt für Deutſche erkennt. Die Sache dürfte ſich aber doch anders verhalten. Allerdings iſt es vollkommen wahr, daß namentlich nach Tacitus' Angabe (Germ. 28) die Trevirer zu jenen belgiſchen Stämmen gehörten, welche mit beſonderem Nachdruck ihre germaniſche Abkunft betonten und nicht als Gallier angeſehen ſein wollten. Man kann nun immerhin zugeben, daß möglicherweiſe ein erheblicher Theil deutſcher Elemente in dem Volke der Trevirer lebte, und daß dieſer kräftige Stamm ſich deſſen mit Stolz gegenüber den mehr verweichlichten Galliern des innern Landes bewußt war. Aber ebenſo wahrſcheinlich iſt es, daß das durchaus nicht gehindert hat, daß nicht das Volk der Trevirer die keltiſche Sprache nach Maßgabe des belgiſchen Dialektes ſprach. Es liegt doch auf der Hand: ſprachen die Trevirer einen deutſchen Dialekt, ſo konnten weder Kelten noch Römer an ihrer deutſchen Abkunft zweifeln; und wenn ſie mit Heftigkeit auf dieſe germaniſche Abkunft pochten, ſo muß eben das ſicherſte äußere Kennzeichen, nämlich die deutſche Sprache, den etwa in dem Moſelgebiet von Trier vor Alters unter belgiſchen Kelten angeſiedelten Deutſchen ſchon zu Cäſars Zeit längſt abhanden gekommen ſein. Mochte alſo immerhin das Volk der Trevirer ſich ſeinem Blute nach den Germanen des rechten Rheinufers nicht fremd fühlen: die Sprache, die Hieronymos ſeiner Zeit in den nicht romaniſirten Dörfern bei Trier gehört hat, iſt ſicher die keltiſche geweſen [1]).

---

[1]) Die ganze letzte Discuſſion würde freilich überflüſſig ſein, wenn wirklich die Ausſage des Hieronymus über die lange Exiſtenz der keltiſchen Sprache in Galatien überhaupt irrig wäre. Aus Kieperts Lehrbuch der

Schließlich sei nur noch hinzugefügt, daß es auch noch einige andere Momente gibt, die uns die Galater Asiens als unmittelbare Stammesbrüder der Kelten des Westens erscheinen lassen. Die Angaben der Alten über die Größe, Weiße und Blondheit der Galater stimmen im ganzen mit den Schilderungen überein, wie wir sie von den übrigen Kelten haben (Pausan. X, 20; Liv. 38, 17, 21); dasselbe gilt in Bezug auf ihre Waffen; noch in den Kämpfen gegen Manlius Vulso zogen ihre schmalen Schilde und nationalen langen Schwerter gegen die Masse der römischen Schußwaffen den Kürzeren. Auch die Art ihrer Verschanzungen im Kriege (Liv. 38, 19) war in Kleinasien dieselbe, wie in den Hauptsitzen der keltischen Nation (Contzen, S. 79 u. 244). Endlich aber theilen sie vollständig die Neigung ihrer abendländischen Stammesbrüder zur Ansiedlung in Städten und Dörfern, und zeigen keine Spur von der den Germanen so lange charakteristisch gebliebenen Abneigung gegen das Wohnen in geschlossenen Plätzen.

G. Hertzberg.

2.

Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter vom Ende des achten Jahrhunderts bis zum Anfange des vierzehnten von **Hermann Reuter.** 2 Bände, Berlin 1875 u. 1877. XX u. 335 S., IX u. 391 S. 8°.

Dieses jetzt vollendet vorliegende Werk ist ausgezeichnet durch den Reichtum und die Selbständigkeit des Quellenstudiums und durch eine seltene Sorgfalt künstlerischer Gruppirung und Darstellung. Es macht auf den Leser einen fast blendenden Eindruck und hat

---

alten Geographie (S. 102), ersehen wir, daß G. Perrot in der Abhandlung „De la disparition de la langue Gauloise en Galatie", die uns unbekannt geblieben, diese Ansicht vertritt.

in dem Berichterstatter wer weiß wie oft den Wunsch hervorgerufen, sich sogleich in die Quellenschriften einzulassen, aus denen die Erzählung geschöpft ist. Als die Gründe dieser Anziehung glaube ich bezeichnen zu dürfen, daß der Gegenstand die Bedeutung der Geschichte als Lehrmeisterin für die Gegenwart in der lebhaftesten Weise einprägt, und daß der individuelle Gesichtspunkt des Verfassers dem Verlauf seines Berichtes eine überaus scharfe Beleuchtung zuwendet. Durch beides wird der an der Sache interessirte Leser zu einer entsprechenden Spannung seines Urtheils über die Dinge und über den vom Verfasser gedeuteten Zusammenhang derselben herausgefordert. Dazu wirkt der Umstand mit, daß man erst am Schlusse des Ganzen das Motiv durchschaut, welches in dem Verfasser den Plan seines Werkes hervorgerufen hat. Er hat dasselbe zwar in der Vorrede zum ersten Bande angegeben, nämlich daß er eine Vorbereitung der „ghibellinischen Bildung" in der Epoche des Hohenstaufen Friedrich II. durch analoge Elemente des 12. Jahrhunderts wahrgenommen habe. Durch diese Notiz ist man aber nicht genügend darauf vorbereitet, daß das Buch mit dem karolingischen Zeitalter beginnt, mit welchem, wie I, 85 zugestanden wird, die Entwicklung seit der Mitte des 11. Jahrhunderts in keiner nachweisbaren directen Continuität steht. Schon durch dieses Verfahren wird der Leser, welchem eine allgemeine Kenntnis dieser Geschichte beiwohnt, in eine Theilnahme versetzt, welche etwas aufregendes an sich hat. Dazu kommt noch folgendes. Der Verfasser bezeichnet in der Vorrede seine Aufgabe als ein ergänzendes Kapitel zur theologischen Dogmengeschichte. Allein indem er zugleich es ablehnt, die in der christlichen Theologie von Anfang angelegten Elemente der religiösen Aufklärung als die Unterlage seiner Darstellung auch nur anzudeuten, indem er vielmehr den Leser im karolingischen Zeitalter in medias res hineinstellt, so bedient er sich eines Rechtes des Kirchenhistorikers, welches ich mir nicht getrauen würde im Zusammenhange der Dogmengeschichte auszuüben. Und, wie ich meine, darf der Verf. auf nicht zu zahlreiche Leser rechnen, welche die durch seine Darstellung vielfach hervorgerufenen Ueberraschungen von vornherein durch die Erinnerung ausgleichen, daß die scheinbar originellen Gedankenreihen, welche er vorführt, aus der alt-

kirchlichen Apologetik und von Augustin herstammen, der als der classische Vertreter des abendländischen katholischen Christentums zugleich nicht bloß das Element des Protestantismus, sondern auch das der Aufklärung in seinem Schoße trägt. Zu nicht geringer Erschwerung des Verständnisses dient aber endlich der Umstand, daß der Verfasser seine Vorrede mit einer Definition von „Aufklärung" eröffnet, deren Wichtigkeit er dadurch betont, daß er ihre Mittheilung als „Gewissensbedürfnis" bezeichnet. Er fügt freilich hinzu, daß mit Formeln der Art, wie seine Definition ist, sich die Fülle des geschichtlichen Lebens nicht umspannen läßt. Aber indem er ferner auch darin Recht hat, daß er eines Begriffes der Aufklärung bedurft habe, um die entsprechenden geschichtlichen Erscheinungen finden zu können, so bezweifle ich, ob es für die Leser zweckmäßiger war, sie von vornherein zur Disputation über den Begriff der Sache aufzufordern, als sie durch die Vorgeschichte derselben dazu anzuleiten, in die allmählich vorschreitende Darstellung der mittelaltrigen Aufklärung einzuwilligen. Der Titel „Aufklärung" hat ja seinen anerkannten Ort in der Epoche der neueren Kirchengeschichte, welche durch die manigfache Spaltung der abendländischen Kirche und durch die Erfahrung bedingt ist, daß der wissenschaftliche und politische Kampf dieselbe nicht rückgängig zu machen vermochte. Unter diesen Umständen besann man sich auf die von allen Confessionen anerkannte sogenannte natürliche Religion, um in ihr den Grund identischer Ueberzeugung und Verpflichtung zu gewinnen, ohne den rechtlichen Bestand der getrennten Kirchen anzutasten, oder sich ihm zu entziehen. Das letztere Merkmal halte ich für wesentlich. Nun leuchtet es ein, daß die abendländische Christenheit schon im 12. und 13. Jahrhundert in eine ähnliche Lage gekommen war. Die Erfahrung, daß man den Islam aus seiner Machtstellung an den äußersten Spitzen der damaligen europäischen Welt nicht verdrängen konnte, traf zusammen mit einem gesteigerten wissenschaftlichen Austausche zwischen Juden, Christen und Moslems; und beides diente dazu, daß man aus der Vergleichung der drei Religionen in mannigfacher Abstufung zu Ueberzeugungen gelangte, welche der Aufklärung im 17. und 18. Jahrhundert gleichartig sind, ohne daß man an dem Bestande der kirchlichen Einrichtungen rüttelte. Es

ist vielmehr an sich wahrscheinlich, daß deren ungebrochene einheitliche Macht von vornherein der damaligen Aufklärung Schranken setzte und Rücksichten gegen die geltende kirchliche Lehre auferlegte, welche in der späteren Epoche nicht mehr wirksam waren. Deshalb wird man im Mittelalter nicht auf diejenige Präcision und Reife der aufklärerischen Gedanken rechnen dürfen, wie in der nachfolgenden Zeit. Es würde also aus diesen Beziehungen rathsam gewesen sein, nicht durch einen möglichst präcisen und den modernen Erscheinungen angepaßten Begriff von Aufklärung Erwartungen von den entsprechenden Erscheinungen im Mittelalter zu erwecken, hinter welchen dieselben zurückbleiben.

Der Verfasser unterscheidet allerdings in der Aufklärung drei Stufen, nämlich die Tendenz auf die Reinigung des Christentums durch Vernunftkritik, ferner die Ersetzung desselben durch die natürliche Religion, endlich die Auflösung aller Religion. Er nimmt das Recht in Anspruch, auch die Erscheinungen der ersten Art, die im Mittelalter sich zeigen, zur Darstellung zu bringen. Und dieses ist gewiß nicht zu bestreiten. Dennoch vermag ich nicht zu verschweigen, daß das vom Verfasser vorangestellte gemeinsame Merkmal der drei Stufen, nämlich „die Opposition der als selbständiges Licht sich wissenden Vernunft gegen den als lichtscheu vorgestellten Dogmatismus", an den Erscheinungen der ersten Stufe, welche er schon im karolingischen Zeitalter nachweist, nicht wahrgenommen wird. Der Protest gegen die Bilderverehrung, welchen nach einander die sogenannten karolingischen Bücher, weiter Claudius von Turin und Agobard von Lyon erheben, wird zwar vom Verfasser mit einer etwas peinlichen Inquisition darauf hin untersucht, ob nicht der im voraus aufgestellte Begriff der Aufklärung auf sie paßt. Aber er entscheidet stets selbst, daß dieses nicht der Fall ist, daß theils die positive Autorität des Christentums ausdrücklich vorbehalten, theils gerade die Instanz des Glaubens dem Aberglauben entgegengesetzt wird, theils die Abhängigkeit von Augustins theologischer Ueberlieferung sich als maßgebend zeigt, wo der Zug eines abstracten Spiritualismus sich momentan von der Rücksicht auf die geschichtliche Bedingtheit der christlichen Weltanschauung zu lösen droht. Ich möchte aber noch auf folgendes hinweisen. Nach

den für jenes Zeitalter feststehenden Maßstäben der kirchlichen Ueberlieferung ist weder die Bilderverehrung noch die Geltung des Wunders der Gottesurtheile, gegen welche die genannten Männer auftreten, zum christlichen Dogma zu rechnen; deren Widerspruch dagegen fällt also auch nicht unter den aufgestellten Begriff der Aufklärung. Endlich finde ich die zugleich ausgesprochene Voraussetzung einer zusammenhängenden Weltordnung und das Mistrauen gegen Täuschung durch eingebildete Wunder um so weniger aufklärerisch, als jener Anspruch gerade durch die christliche Deutung der Welt als eines Gefüges von Zwecken auf den Endzweck Christi hin berechtigt wird. Deshalb nimmt insbesondere Agobard, indem er die abergläubische Wundersucht seiner Zeitgenossen als Verstoß sowol gegen die Vernunft wie gegen die Anforderungen des Glaubens beurtheilt hat, eine vollkommen correcte Haltung ein, welche ihm auch von dem Verfasser zugestanden wird. Es ist nur schade, daß der Verfasser die Spuren der mistrauischen Untersuchung, welcher er dieses Zugeständnis erst abgewonnen hat, in der Darstellung nicht getilgt hat. Ebenso hätte nach der eigenen Entscheidung des Verfassers der Augustinianer Gottschalk ausfallen müssen, da er nichts weiter gethan hat, als die eine Reihe der Heilslehre seines Meisters gegen die andere kirchlich üblich gewordene zu betonen. Endlich möchte ich vermuthen, daß, wenn die erkenntnis-theoretischen Gedanken des Neuplatonikers Scotus Erigena an den Vorbildern Augustins, des Areopagiten und des Maximus Confessor geprüft würden, jeder Schein des aufklärerischen Tendenz, die in ihnen gesucht wird, sich auflösen würde. Auch die Ansicht von dem Sittengesetze als dem Wesen der wahren Religion, die Erigena nur von den alten Apologeten entlehnt, ist von ihm noch nicht zur Herabsetzung des Christentums verwendet worden. Und daß bei der Deutung der Erlösung das irdische Leben Jesu hinter die Auferstehung zurückgestellt wird, ist nichts neues, sondern nur der Ueberlieferung derjenigen Kirchenlehrer gemäß, welchen die nicänische Glaubensregel ihren Ursprung verdankt. Es ergibt sich m. E. aus der vorliegenden Darstellung selbst, daß die Vermuthung aufklärerischer Bestrebungen, mit welcher der Verfasser an die besprochenen Männer herangetreten ist, durch ihn selbst nicht bestätigt ist. Sollte

also das karolingische Zeitalter die Geschichte der Aufklärung im Mittelalter eröffnen, so kam es wol vielmehr darauf an, auf das ungebrochene Gleichgewicht zwischen Ueberlieferung und methodischer Erkenntnis hinzuweisen, in welchem die sporadisch auftretenden Denker jener Epoche sich noch behaupten, obgleich in der Ueberlieferung selbst die verschiedenartigen Fäden angelegt sind, welche unter anderen Umständen sich trennen und in Spannung gegen einander treten konnten.

Auf dem ferneren Wege durch das 10. Jahrhundert begegnet uns nur Gerbert (Papst Sylvester II.) als ein Mann von hervorragendem wissenschaftlichen Charakter. Aber wiederum rechtfertigt der Bericht des Verfassers über denselben keineswegs die ihm beigelegten Titel als „Aufklärer ersten Ranges", als „Heros der Aufklärung" (S. 79. 84), man müßte denn hierunter eine geistige Wirkung verstehen, welche von unbestimmterer Art, aber eben durchaus nicht von revolutionärer Bedeutung für das positive Christentum wäre. Der encyklopädische Wissenstrieb, welcher Gerbert in seiner Zeit so auszeichnet, ist ihm selbst nicht hinderlich gewesen, eine supranaturalistische Theologie zu pflegen. Also hat er „die Antinomien zwischen Wissenschaft und Glauben", welche nach unseren Erfahrungen „unausweichlich" zu sein scheinen (I, 82), eben nichtin sich erfahren. Die erste Bedingung für eine Veränderung dieser Sachlage, nämlich die Verbreitung von philosophisch-theologischen Schulen in Italien, Frankreich und Deutschland seit der Mitte des 11. Jahrhunderts ist vielleicht als Nachwirkung Gerberts zu betrachten; aber daß dies geschichtlich sicher sei, wird von dem Verfasser selbst geleugnet.

Unter den Führern dieses Bildungskreises ist nun Berengar von Tours durch den Kampf berühmt, welchen er gegen die seit Paschasius Radbert aufgekommene Lehre vom Abendmahle geführt hat. Der Verfasser erkennt in gewissen Gedankenreihen, welche Berengar gegen jene Lehrweise eingesetzt hat, die Tendenz der negativen Aufklärung im unmittelbaren Gegensatze mit dem autoritativen Kirchentum, im mittelbaren mit dem Christentum der positiven Offenbarung (S. 97). Aus seinem eigenen Berichte aber schöpfe ich einen anderen Eindruck von der Richtung des Mannes.

Im ganzen bewegte sich der von ihm unternommene Streit auf dem Boden der Schriftauslegung und der Prüfung der kirchlichen Ueberlieferung. Berief er sich in diesem Zusammenhange auch auf die Vernunft oder auf die Evidenz der Wahrheit, welche durch kein Wunder widerlegt wird, so ist diese Instanz sichtlich nur von formalem Werthe, und hat keine andere Bedeutung, als wenn Luther durch die heilige Schrift und vernünftige Gründe widerlegt zu werden verlangte. Der Verfasser ermäßigt auch demgemäß sein Urtheil richtig dahin, daß der Gegensatz zwischen Berengar und seinen Gegnern im Gottesbegriff wurzele. Für jenen ist eine bestimmte erkennbare Ordnung der Welt in dem Gedanken von Gott eingeschlossen, für diese gilt Gott als die keiner Schranken fähige Willkür (S. 110). Wenn ich zugeben soll, daß jene Position „rationalistisch" sei, so ist die entgegengesetzte meines Erachtens nur nicht christlich. Der Verfasser selbst hat diese letztere im Mittelalter vorherrschende Theorie in ihrer folgerechten Ausprägung durch Duns Scotus auf einen Naturalismus beurtheilt, welcher gegen alles religiöse Bedürfen gleichgültig sei (II, S. 91); wäre es nicht hienach gerecht gewesen, der geschlossenen Weltanschauung Berengars eine günstigere Beleuchtung zu verleihen als die, daß sein Princip von den Gegnern richtig als rationalistisch erkannt worden sei? Aber der Verfasser läßt sogar den Berengar noch weitere Ungunst erfahren. Als die Ansicht desselben kirchlich verurtheilt worden war, hat er sich mit „der Apologie der Unverbindlichkeit erzwungener Eide, mit Mentalreservationen" aufrecht zu erhalten versucht, diese „Leistungen einer spinosen Dialektik waren sittlich entwürdigende Niederlagen zu gleicher Zeit" (S. 125). Ich würde dem Verfasser das Recht zu solchem Urtheil unbedenklich einräumen, wenn er das Verhalten Gregors VII. in der Sache einer gleich scharfen Beleuchtung unterwürfe. Derselbe galt seinem Schützling dafür, mit ihm einverstanden zu sein. Dennoch hat er ihn und seine eigene Ansicht preisgegeben, als das Concil zu Rom 1079 gegen Berengar entschied. Ist die Aufopferung der eigenen Meinung durch Hildebrand, jesuitisch gesprochen, das sacrificium intellectus, darum weniger einer Rüge unterworfen, als Berengars Mentalreservationen, weil jenem „die Wahrheit nicht zuhöchst ein

theologisches Dogma oder eine religiöse Ueberzeugung, sondern das göttliche Recht der römischen Weltherrschaft war" (S. 121)? Ist nicht dieser Anspruch ein viel weiter greifendes Princip von Unwahrheit und Unrecht, als die vom Verfasser betonte Ruhmsucht und Ueberhebung des unterliegenden Bestreiters einer jungen also in der Kirche nicht berechtigten Lehrtradition? Wenn man diesen moralisch verurtheilt, so darf die Entscheidung des weltherrschenden Papstes nicht nach „dem Bedürfnis der Zeit" für Recht erklärt werden; oder es entsteht ein unrichtiges Bild. Wenn es aber darauf ankam, Aufklärung im eigentlichen Sinne in jenem Zeitalter nachzuweisen, so ist es merkwürdigerweise Gregor selbst, welcher diesen Ton angeschlagen hat, freilich nicht aus Ueberzeugung, aber aus Diplomatie. Er hat 1076 an einen nordafrikanischen Sarazenenfürsten Anzir, welcher sich seinen christlichen Unterthanen gefällig erwiesen hatte, folgendes geschrieben: „Christen und Sarazenen glauben beide an einen Gott, obgleich sie ihn auf verschiedene Weise verehren; was den Menschen vor Gott am wohlgefälligsten macht, ist die Liebe. Denn er ist unser Friede, der aus beiden (Christen und Nichtchristen) eins gemacht hat und jeden erleuchtet, der in diese Welt kommt." Wenn, sagt Steitz („Nordafrikanische Kirche", bei Herzog, Real-Enc. X, S. 434), zum Schlusse Gregor erkläre, er bete täglich, daß Gott den Anzir nach langem Leben in den Schoß des Erzvaters Abraham einführe, so heißt dies nichts anderes, als daß jeder nach seiner Façon selig werde. Vgl. Epistolae Gregorii VII, lib. III, ep. 21 bei Mansi, Tom. XX.

Es ist aber eben diese Epoche des 11. Jahrhunderts, in welcher die theologische Schulbildung Kirchenglauben und Vernunfterkenntnis in Eins zu setzen bestrebt war und zugleich einen Conflict dieser beiden Interessen in's Leben zu führen versprach. Den Ausgangspunkt dieser Entwicklung, in welcher jetzt erst theologischer Zweifel und religiöse Aufklärung zu erwarten sind, bezeichnet der erste Scholastiker Anselm von Canterbury. Der Verfasser hat natürlich nicht unterlassen, denselben am Schlusse des zweiten Buches zu charakterisiren und zugleich die Ansprüche an die theologische Wissenschaft unter den Zeitgenossen zu bezeichnen, denen er genugzuthun

suchte. Er hat ferner in einem ausführlichen Excurse in den Noten erwiesen, wie wenig dessen berühmter Grundsatz: credo ut intelligam, im Stande gewesen ist, eine sichere Bestimmung des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen für ihn selbst abzugeben. Allein ich meine, daß die Schilderung der wissenschaftlichen Art dieses ersten Scholastikers mehr in den Vordergrund hätte gerückt werden sollen, und daß die rationalistische Methode desselben stärker betont und anschaulicher gemacht werden durfte, um zu erklären, daß seine Absicht, das Dogma zu conserviren, kein zuverlässiger Schutz gegen den drohenden Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen sein konnte. Die Traditionalisten der Gegenwart, welche für den Bestand des Christentums schon fürchten, wenn man Anselms Genugthuungslehre für verfehlt erklärt, durften einmal wiedererfahren, daß dieses ganz moderne Gedankengefüge rein aus der Vernunft gesponnen ist. Findet nun die theologische Aufklärung ihre Anregung stets aus den dem Christentum fremdartigen wissenschaftlichen Zuthaten der conservativen Theologen, so bedurfte die Gegenwart einen ausführlichen Nachweis, daß gerade die methodisch mangelhafte und unsichere Apologetik Anselms für das Auftreten aufklärerischer Auflehnung gegen das positive Dogma zum Schlüssel dient. Seit jenem Anfang der Scholastik hat auch das Ringen um die Einigung von Glauben und Wissen neben dem Streite des einen gegen das andere im Abendlande kein Ende gefunden. Dieser Kampf gehört zum geistigen Dasein der abendländischen Völker. Wer dieses bedauern oder die aufklärerischen Friedensstörer von vorn herein als unberechtigt betrachten sollte, würde hiemit bezeugen, daß die orientalische Kirche, in welcher die unveränderliche Anhänglichkeit aller ihrer Angehörigen an das fertige Dogma unter den Schutz der grundsätzlichen Unwissenheit gestellt ist, dem Ideal entspricht.

Den Uebergang von Anselm zu Abälard (drittes Buch) bildet eine Schilderung allgemeiner Bildungsrichtungen im 12. Jahrhundert. In diesem Abschnitt, wie in den gleichartigen anderen, gibt der Verfasser die Meisterschaft historischer Forschung kund, die ihm zu Gebote steht. Die mühsam aufgefundenen vereinzelten Angaben der Quellen versteht er zu lebendigen Bildern allgemeiner Bestrebungen zusammenzufügen, welche die Entfernung des Zeit-

alters vergessen lassen. Besonders lehrreich sind in dem vorliegenden Zusammenhang die Data über die apologetischen Auseinandersetzungen mit den Juden und über die „nihilistische“ Ausartung der philosophischen Schulbildung der Zeit. Der Zug zu disputatorischer Negation gegen die anerkannten Voraussetzungen des dogmatischen Glaubens war damals weit verbreitet, als Peter Abälards wissenschaftliche Wirksamkeit ihren glänzenden Lauf nahm. Er hat nun nicht die Absicht gehabt, diesem Zuge zu folgen, sondern vielmehr die, ihn zu bekämpfen. Indem er seine philosophische Erkenntnis in den Dienst des kirchlichen Dogma stellte, hat er freilich derselben zugetraut, daß sie alle Zweifel heben und die Uebereinstimmung des Christentums mit der Vernunft nachweisen werde. Ist das formaler Rationalismus, und kommt seine Construction der Trinitätslehre zu Abweichungen von der dogmatischen Vorlage, so ist dies eine durchgehende Erscheinung in der Scholastik, und bezeichnet keinen besondern Charakterzug an ihm. Hat er aber wirklich aufklärerische Gedankenreihen gebildet, so würde dieses zunächst nur als Folge davon zu achten sein, daß die überlieferten Mittel der Erkenntnis, mit denen er arbeitete, dem Zweck nicht angemessen waren, zu dem sie verwendet wurden. Abälard hat nun im Mittelalter als der erste die mit Augustin verstummte allgemeine Apologetik wieder aufgenommen. Der Grundgedanke derselben, daß das Christentum das allen Religionen und Philosophieen gemeinsame natürliche Sittengesetz von Zusätzen gereinigt und in der ganzen Menschheit wirksam gemacht habe, klingt, wie der Verfasser an verschiedenen Stellen notirt hat, auch bei früheren Theologen des Mittelalters an. Allein erst Abälard hat überhaupt die Aufgabe wieder gestellt, unter Vergleichung der anderen Religionen aus einem allgemeinen Begriff der Religion den Vorzug des Christentums zu beweisen. Es leuchtet unschwer ein, daß derselbe so nur als quantitativer und nicht als qualitativer festgestellt werden kann. Und dieser Mangel der überlieferten Grundsätze muß auch Abälard zu Gunsten gerechnet werden, wenn es, wie der Verfasser in ausführlicher beredter Darstellung feststellt, ihm nicht gelang, mit dem obigen Grundsatz und der verwandten Annahme über göttliche Inspiration der hellenischen Denker und Dichter die

Aufgabe zu lösen. Außer der Introductio in theologiam kommt nun für diese Seite der Erkenntnis Abälards noch sein unvollendeter Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum in Betracht. In der letzteren Schrift aber führt Abälard noch einen anderen Stoff zur Begründung des Vorzuges des Christentums ein. Das Christentum verbürgt die Seligkeit in der Anschauung von Gott, welche die Liebe Gottes durch die Erregung der Liebe des Menschen zu ihm selbst möglich macht, und zwar so, daß die der Philosophie zugängliche Proportion zwischen Verdienst und Lohn der Seligkeit aufgehoben wird (S. 204. 205). Hier setzt nun aber der Verfasser mit einer Kritik ein, der ich um der Gerechtigkeit willen nicht beistimmen kann, da sie die Bedeutung des geschichtlichen Resultates, welches eben festgestellt ist, nur verdunkelt. Er sagt: „An den Stellen, wo die göttliche Liebe als die alle menschliche bedingende gefeiert wird, zeigen sich die Umrisse der Abälardischen Versöhnungslehre so unverkennbar, daß man meinen kann, der Leser solle an Jesum als den Vermittler dieser Umstimmung erinnert werden. Gleichwol wird seiner in diesem Zusammenhange nicht gedacht; der Begriff der Offenbarung gestreift aber nicht erörtert; in schwankender Weise anerkannt aber nicht erkannt; scheint vorausgesetzt zu sein und wird doch in einem eigentümlichen Helldunkel gehalten. Trotzdem kommt demnächst die Rede auf die beiden Schlußthatsachen des Lebens Jesu, welche doch den Glauben des Redners an die irdische Offenbarung voraussetzen.“ (S. 206.) Gegen diese Beurtheilung wende ich folgendes ein. Daß das Christentum das ewige Leben oder die Seligkeit verbürgt, und zwar als Gnadengabe Gottes an das Menschengeschlecht, ist das Resultat der griechischen Kirchenlehrer des 4. Jahrhunderts. Dieselben haben in jener Form die Erlösung der Menschheit von der Vergänglichkeit begriffen als die directe und unmittelbare Folge der Menschwerdung Gottes in Christus, aber so, daß dessen Auferstehung praktisch um so mehr hervorgehoben wird, als erst sie die Vergänglichkeit an Christus selbst aufgehoben hat. Diesen dogmatischen Gedanken schlägt Abälard an; aber indem er die Seligkeit des Einzelnen in der wechselseitigen Liebe zwischen Gott und dem Menschen aufzeigt, hat er die überlieferte Heilsordnung der Griechen von der Bedingung gereinigt, daß die

Vergottung oder die Verewigung der menſchlichen Geſamtnatur durch die Incarnation des göttlichen Logos dem Einzelnen wegen des Verdienſtes ſeiner Geſetzerfüllung zu Theil werde. Nun hat er freilich den leitenden Grund dieſer Gedankenreihe, nämlich die Bedeutung der Incarnation des Logos hier nicht ausgeſprochen. Allein man muß ihm dabei zugute halten, daß der philoſophiſche Collocutor von ſich aus die Seligkeit mit Gott als das höchſte Gut anerkannt hatte; der Chriſt war alſo auch nur dazu veranlaßt, die Bedingungen des Inhaltes dieſer Vorſtellung zu bezeichnen, durch welche der chriſtliche Sinn derſelben von dem philoſophiſchen unterſchieden würde. Er konnte an dieſem Orte von der Chriſtologie völlig abſehen. Der Verfaſſer fährt fort: „Es beginnt ein apologetiſcher Verſuch in Bezug auf die Himmelfahrt und die Erhebung zur Rechten Gottes . . . . Aber weshalb die Auferſtehung geſchehen ſei, wozu überhaupt der ohne alle Vorbereitung auftretende Gedanke der Weltherrſchaft Chriſti diene, wird nicht klar ausgeführt . . . . Es blieb nichts übrig, als der Offenbarung die charakteriſtiſch ſchwebende Stellung zu geben; ſie wird von der Erde in den Himmel entrückt.“ (S. 207. 208.) Der Verfaſſer muß mir geſtatten, dieſen Bericht als nicht richtig in Anſpruch zu nehmen. Die Data, welche er in obigen Sätzen berührt, kommen vor in einer an die Beſtimmung des chriſtlichen Begriffs der Anſchauung Gottes angeknüpften Erörterung darüber, daß dieſelbe nicht der Bedingung durch die Verhältniſſe des Raumes unterworfen iſt. Abälard beruft ſich hiefür auf ein Zeugnis Auguſtins: Deo, qui ubique est, non locis sed moribus aut propinqui aut remoti sumus. Dagegen wendet der Philoſoph die chriſtliche Vorſtellung vom Raum des Himmels, von der körperlichen Himmelfahrt Chriſti und von ſeinem Platz zur Rechten Gottes ein. Abälard gibt unter dem Namen des Chriſten hierauf die Antwort, daß quae de deo sub specie corporali dicuntur, non corporaliter ad literam sed mystice per allegoriam zu verſtehen ſei. Demgemäß bedeute der Himmel Gottes die guten Seelen, in denen er durch die Gnade wohnt; die Himmelfahrt Chriſti bedeute die Fähigkeit der von ihm erlöſten Seelen, überall wohin ſie wollen, hindurchzudringen oder ſein Aufſteigen in den Seelen ſelbſt; die

Rechte Gottes bedeute die Theilnahme an der Würde und Herrschaft Gottes, welcher die Anerkennung der Gläubigen wirksam entspricht. Diese Ausführungen also haben gar keine Beziehung auf den Begriff der Offenbarung. Und deshalb verstehe ich durchaus nicht, mit welchem Recht der Verfasser ausspricht, diese gequälte, unsichere, widerspruchsvolle und überdies lückenhafte Darstellung mache die Noth anschaulich, welche dem Abälard die Idee der Offenbarung bereitet habe (S. 208). Aber eben sein Bericht ist nicht treu, indem er erst nach seinen oben beurtheilten Angaben über die Himmelfahrt Jesu dazu übergeht, die Ausführung über die Illocalität Gottes zu besprechen, welche doch jene Punkte umfaßt. Natürlich contrastirt dieselbe mit der populären Auffassung, und in so fern mag sie ja aufgeklärt heißen. Allein ich bestreite es, daß der Verfasser hierin mit Grund eine Preisgebung der Autorität der Bibel sieht (S. 213). Endlich kann ich aus den von ihm selbst (S. 322) angeführten Sätzen des Dialogs nichts weniger herauslesen, als daß die Berufung auf die höchste Autorität der Bibel für Abälard ein überwundener Standpunkt sei (S. 213). Und hienach kann ich nur meinen Widerspruch dagegen einlegen, daß der Dialog „negativ in einem Grade sei, wie keine andere Schrift dieses Autors“ (S. 221). Er ist von Tendenz, wie seiner Ausführung nach durchaus positiv, und im Einklang mit den Mitteln der Theologie, welche von den alten Apologeten und Dogmatikern her bis auf jene Zeit vererbt waren. Ich vermag die folgende Darstellung der Theologie Abälards nicht so zu controliren wie die bisherige. Aber sie ist mir auch nicht deutlich geworden. Indessen gibt Abälards bekannte Aufstellung der Versöhnungslehre dem Verfasser den Anlaß, mit Bernhard von Clairvaux in ihr die geheime auf Zersetzung des ganzen Dogmas abzielende Richtung zu erkennen. „Und wäre man berechtigt, dieselbe als die mit Bewußtsein und Consequenz verfolgte zu betrachten, so läge es nahe, auch die übrigen Constructionen in ähnlicher Weise zu beurtheilen. Dieselben würden demgemäß nicht sowol die Bestimmung haben, die letzten dem Wissen genügenden Aufschlüsse zu geben, als die Einsicht in die Unhaltbarkeit alles dogmatischen Verständnisses anzubahnen.“ (S. 244.) Indessen erklärt der Verfasser doch dieses

Verfahren für untriftig, da Abälard die sichere Folgerichtigkeit des Denkens nicht zugeschrieben werden dürfe, vielmehr die Motive der kirchlichen Ueberlieferung für ihn eine Geltung gehabt haben, welche seine Tendenz compensirt habe (S. 256). Das letztere glaube ich gern; denn der Scholastiker fand sich an die Ueberlieferung des Dogma gebunden; und aus diesem Rahmen ist er nie herausgetreten. Aber die erstere Behauptung erprobt sich an der Versöhnungslehre Abälards meines Erachtens nicht. Es war doch der Erwähnung werth, daß Bernhard als hergebrachte Lehre gegen Abälard das unbiblische, gnostische Gefüge des Rechts- und Kaufhandels zwischen Gott und dem Teufel vertrat, der durch den Tod Christi ausgeglichen sein sollte. Die Darstellung des Verfassers (S. 243) verläuft jedoch in solchen Wendungen, als ob damals die lutherische Lehre von der Umstimmung Gottes durch das Leiden Christi herrschend gewesen wäre. Aber nicht einmal die davon noch sehr abweichende Theorie Anselms bildete damals die öffentliche Meinung! Sollen wir uns also für die Theorie vom Handel mit dem Teufel interessiren, weil, wie der Verfasser mit einem gewissen Gewicht angibt, Bernhard gegen Abälard einwendete, daß derselbe die Erlösung aus dem Kreise des Geheimnisses herausetze und für Juden und Heiden verständlich mache? Mindestens trifft dieser Einwand auch die zwar hochgelobte, aber gerade den Vernunftansprüchen von Juden und Heiden angepaßte Theorie Anselms. Und der alte Mythus, den Bernhard als göttliches Geheimnis gehütet wissen wollte, ist doch wol nur einer gnostisch-heidnischen Phantasie entsprungen! Kurz Abälards Versöhnungslehre findet ihre richtige Beleuchtung nicht, wenn sie nicht mit dieser alten und jener neuen Rechtstheorie confrontirt wird. Dieses aber hat der Verfasser unterlassen.

Folge ich nun demselben in den zweiten Band seines Werkes, so mag es ja sein, daß die Oppositionsstellung, welche Abälard nicht minder absichtlich eingenommen hat, als sie ihm durch die Feindschaft Bernhards aufgezwungen war, unter den Nachkommen so aufgefaßt wurde, daß allerlei negative Geister sich zu ihm rechneten, obgleich er sie bekämpft hat. Aehnliches hat sich mit

Schleiermacher auch ereignet. Jedenfalls ist die von jenem vorbereitete, nachher hauptsächlich von Peter dem Lombarden verbreitete Christologie, in welcher die Einigung der beiden Naturen auf eine dem Adoptianismus ähnliche Formel gebracht ist, nur als ein Act der Aufklärung des geringsten Grades zu beurtheilen. Umdeutungen unverständlich gewordener Dogmen traten überall in den entscheidenden Epochen der Kirchengeschichte auf. Hingegen führt uns der Verfasser endlich (S. 21) in diejenigen Bedingungen ein, welche das 13. Jahrhundert als den Schauplatz aufklärerischer Bestrebungen im volleren Sinne erkennen lassen. In diesem Zeitalter erst finden sich reichliche Erscheinungen davon, was man eigentlich Aufklärung zu nennen hat. Und da bezeichnet der Verfasser unter den Gründen dieses Verlaufes die den religiösen positiven Glauben nothwendig zerrüttende Einwirkung der zur Weltmacht aufgestiegenen Kirche, ferner die Enttäuschung durch die Erfolglosigkeit der Kreuzzüge, welche die Unmacht des Christengottes zu verrathen schien, dann den durch die Kreuzzüge herbeigeführten Verkehr zwischen Christen und Moslems, welcher jene zum Indifferentismus stimmte, dann die politische und sociale Stellung der Katharer in Südfrankreich, welche mehrere Jahrzehnte hindurch die öffentliche Geltung der Kirche einschränkte, endlich die Einwirkung der arabischen Philosophie, namentlich der des Averroes, welcher die Gleichgültigkeit aller positiven Religionen auf Grund des natürlichen Sittengesetzes als Geheimlehre mit der Anweisung zur Accommodation an den öffentlichen Gottesdienst vertritt. Nimmt man hinzu, daß die Kreuzzüge mit dem gesteigerten materiellen Austausch der Güter auch den geistigen Verkehr der Culturvölker jener Zeit gehoben hatten, so haben wir zu erwarten, daß aus jenen Anregungen eine Saat aufsprießt, welche die Sage von der geistigen Verfinsterung des Mittelalters durchaus widerlegt. Die Proben provençalischer und deutscher Dichtung, welche der Verfasser demnächst vorlegt (S. 56), haben allerdings einen entweder total oder überwiegenden Zug des Zweifels an der göttlichen Weltregierung und an der Erkenntnis der religiösen Wahrheit aus der Betrachtung der Zeitereignisse geschöpft; die Neutralität gegen den Unterschied der Religionen ist auch hier nur angedeutet. Man wird

nun aber dadurch überrascht, daß an diese Gruppe des allgemeinen Religionszweifels sich ein Bericht über die philosophischen oder apologetischen Theologen des 13. Jahrhunderts anschließt, welcher sich auf Roger Bacon, Thomas, Duns, Raymundus Lullus, Wilhelm von Auvergne erstreckt (S. 67—123). Ihrer Absicht nach stellen ja diese Scholastiker die natürliche Theologie oder die praktische Apologetik mit den Mitteln jener in den Dienst des übernatürlichen Systems; sind also eben keine Aufklärer. Indem ich aber dem Verfasser den Gesichtspunkt zugebe, daß es sein Recht war, die Disposition jenes scholastischen Lehrelementes zum Bruch mit der Kirchenlehre und zur Entwicklung aufklärerischer Tendenzen zu beleuchten, so habe ich bei seiner Darstellung doch folgende Bedenken. Einmal reichen die genannten Männer mit ihrem Leben bis gegen das Ende des 13., theilweise in das 14. Jahrhundert hinein; Sie dienen also nicht zum Verständnis der Epoche des Kaisers Friedrich II., auf welche es ihm ankommt. Was ihre Wirkung betrifft, so ist dieselbe theils überhaupt nicht erkennbar, wie bei Roger Bacon, theils nicht aufklärerisch, wie bei Thomas, theils, wie bei Duns, tritt eine solche erst im 16. Jahrhundert in dem Socinianismus an den Tag. In der Epoche, welcher diese Männer angehören, haben sie nur den Eindruck conservativer Theologen machen können. Aber wenn sie nun trotzdem nach ihrer aufklärerischen Disposition beleuchtet werden sollten, so möchte wohl eine andere Reihenfolge als die sich empfehlen, welche der Verfasser ihnen angewiesen hat. Die beiden Franciskaner, so unähnlich sie sich in der Methode sind, versprechen directer eine Veränderung des Verhältnisses zwischen Wissen und Glauben, als der vorzugsweise kirchliche Thomas und der apologetische Praktiker Raymund. Wilhelm von Auvergne aber (Bischof von Paris seit 1228), Verfasser einer hieher gehörigen Schrift de fide et legibus, welche den Streit der Religionen schlichten will, war von jenen jüngeren Theologen durchaus zu trennen. Dessen Verfahren nun, das natürliche Sittengesetz als gemeinsamen Bestand der Religionen zuzugestehen, zugleich aber für das christliche Dogmensystem als das Merkmal der vollkommenen Religion einen über alle Demonstration erhabenen Glauben zu fordern, erweist sich nicht als sehr geeignet

die in seiner Zeit auftretenden Spuren von religiösem Indifferentismus zu zügeln.

Zu deren Nachweisung kehrt der Verfasser im sechsten Buche zurück. Zuerst folgt er hier den Zeugnissen über verschiedene Erscheinungen von Indifferentismus, welche dem eben erwähnten Buche Wilhelms von Auvergne entlehnt werden. Bemerkenswerth ist unter diesen der mit Gregor VII. sachlich übereinstimmende error quorumdam, ut credant, unumquemque in sua fide vel lege seu secta salvari, dummodo credat eam esse bonam et a deo, ipsique placere quod facit (S. 337). Dann entfaltet der Verfasser eine ausführliche Geschichte der Bewegungen auf der Pariser Universität, welche durch die wiederholten Verbote gegen averroistische Sätze (1240—1277) angezeigt sind. Hier handelt es sich wirklich um Aufklärung durch das philosophische Erkennen, welches die Sätze des positiven Christentums über das Verhältnis zwischen Gott und Welt verneint. Dieses ist endlich ein greifbarer Stoff der Art; während bisher nur unsichere Umrisse für die Nachweisung aufklärerischer Stimmungen genügen mußten. Bei diesen averroistischen Streitigkeiten zieht sich nun die negative Partei hinter den Schutz des Satzes von der doppelten Wahrheit zurück. Der Verfasser hebt mit Recht hervor, daß diese Unterscheidung auf die Unterschätzung der positiven Religion hinauskommen konnte, und für manche eben nur als ein diplomatischer Ausdruck für dieselbe galt. Indessen hat die nominalistische Schule in den folgenden Jahrhunderten sich gerade durch diesen Grundsatz als die Hüterin des conservativ-theologischen Interesses dem „rationalistischen" Thomismus gegenüber behaupten können.

Ich würde nicht erwartet haben, daß in einer Geschichte der Aufklärung die Prophetie des Abtes Joachim von Floris und ihre Fortsetzung in dem „ewigen Evangelium" der Franciskaner-Spiritualen zur Sprache käme. Denn wenn diese Entwürfe einer zukünftigen Entwicklung des Christentums sich mit der Aufklärung in so fern berühren, als sie den positiven geschichtlichen Bestand des kirchlichen Christentums geringschätzen lehren, so ist doch die Verschiedenartigkeit der Conception zwischen beiden Richtungen augenfällig. Nicht die „Vernunft", sondern die apokalyptische Inspi-

ration ist das Vehikel dieses Gedankenkreises; nicht auf eine gegenwärtige praktische Welt- und Lebensanschauung ist derselbe bezogen; und wenn für die Zukunft auch die jetzt bestehende Spannung zwischen Lateinern und Griechen, zwischen Christen und Juden nicht mehr gültig sein soll, so ist darin doch keine Anleitung für das Verhalten in der Gegenwart gegeben. Nichtsdestoweniger ist diese Darstellung des siebenten Buches überaus lehrreich nicht bloß an sich, sondern auch für den Sinn, in welchem es gerathen war, Aufklärung als eine Erscheinung des Mittelalters zu behaupten. Durfte aber eben dieser Stoff unter diesem Gesichtspunkte beleuchtet werden, dann bestätigt sich mein oben ausgesprochenes Urtheil, daß der Verfasser durch seine von vorn herein aufgestellte Definition von Aufklärung seine Unternehmung in ein schiefes Licht gestellt hat. Wie sie ihn dazu veranlaßt hat, schon die scholastische Synthese zwischen Glauben und Wissen, namentlich in Anwendung auf Abälard, mit dem nicht durchaus gerechten Verdachte einer negativen Absicht in Bezug auf das Dogma zu begleiten, so erweist sie sich als zu eng, wenn der apokalyptische Spiritualismus, wie ich glaube, mit Recht berücksichtigt werden sollte. Dasselbe findet Anwendung auf die Anhänger Amalrichs von Bena, welche nicht die Vernunft, sondern den „Geist" in pantheistischem Sinne als ihre Instanz verkündigten.

Das achte Buch dreht sich um den Kaiser Friedrich II. und um die ihm schuldgegebene Rede von den drei Betrügern. Wie viele Anlässe in seinem sicilianischen Reiche sich demselben darboten, sich in eine Neutralität gegen die Sarazenen einzuleben, wie weit der Kaiser in seinem gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Verkehr mit solchen Nachgiebigkeit und auch bedenkliche Toleranz geübt hat, wie sarkastisch er auch gegen das Transsubstantiationsdogma sich geäußert haben möge, das alles reicht weit nicht heran an die Glaubwürdigkeit des Vorwurfes, welchen Gregor IX. (1239) gegen ihn geschleudert hat: „Dieser König der Pestilenz hat erklärt, die Welt sei von drei Betrügern getäuscht worden, von Jesu, Moses und Muhamed. Die beiden letzten sind wenigstens in Ehren, der erstgenannte aber ist am Schandpfahl des Kreuzes gestorben." (S. 276.) Der Verfasser weist in aller Ausführlichkeit nach, daß

die Authentie dieses vorgeblichen Ausspruches Friedrichs nicht festgestellt, daß auch der Vorwurf vom Papste selbst nicht wiederholt und nicht aufrecht erhalten worden sei. Nichtsdestoweniger findet er sich als Historiker durch den Totaleindruck, den Friedrich auf ihn macht, berechtigt zu behaupten: „Er hat alle positive Offenbarung geleugnet, das Wort von den drei Betrügern gesprochen. Selbst wenn es seine Lippen nicht geredet haben sollten, würden wir doch den Inhalt seiner geheimsten Gedanken darin erkennen. Wahrheit und Dichtung wären hier auf unzertrennliche Weise verknüpft, die höhere historische Wahrheit bliebe unverkümmert." (S. 297.) Das ist ein Urtheil, in welchem der Verfasser seine Persönlichkeit gegen eine andere Persönlichkeit einsetzt, welche noch dazu sich gegen sein herzerforschendes Urtheil nicht verwahren kann. Ich habe die Ueberzeugung, daß hiedurch die Competenz des Historikers überschritten wird. Ich finde aber, daß, indem der Verfasser sich zutraute, ein solches Urtheil über Friedrich zu fällen, er in den von ihm angestellten Erörterungen immer nur die Rede von den drei Betrügern ventilirt, daß er aber die in der Angabe des Papstes mit ihr verbundene specielle Blasphemie gegen Christus nicht in Betracht zieht. Ich kann mir dieses nur so erklären, daß er deren Bestätigung wahrscheinlich zu machen sich scheut; dann aber wird er um so weniger darauf rechnen dürfen, daß man sich von der Richtigkeit seines individuellen Eindruckes von der Herzensmeinung des Kaisers überzeugt.

Göttingen. A. Ritschl.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Im Verlage von **Friedrich Andreas Perthes** in **Gotha** erschienen soeben nachfolgende, durch alle Buchhandlungen zu beziehende Bücher:

Claudius, Matthias, Werke. 2 Bände. 9. Auflage der Original-Ausgabe 4 80

Droysen, J. G., Geschichte des Hellenismus. 3 Bde. 2. Auflage.

I. Band: Gesch. Alexanders des Großen. — 1. Halbband 7 —
——— 2. Halbband . . . . . 7 —
II. Band: Geschichte der Diadochen. — 1. Halbband . . 6 —
——— 2. Halbband . . . . . 6 —
III. Band: Geschichte der Epigonen. Mit einem Anhang über die hellen. Städtegründung. Register zum ganzen Werke. — 1. Halbband . . . . . 8 —
——— 2. Halbband (Schluß) unter der Presse.

Erinnerungen an Amalie von Lasaulx, Schwester Augustine, Oberin der Barmherzigen Schwestern im St. Johannishospital zu Bonn . . . . . 6 —

Handtmann, E., Der Slavismus im Lichte der Ethik (s. Beilage) 2 40

Heimathlos. Zwei Geschichten für Kinder und auch für Solche, welche die Kinder lieb haben. Von der Verfasserin von „Ein Blatt auf Krony's Grab" 2 40
——— Dasselbe gebunden 3 60

Herbst, Wilh., Matthias Claudius, der Wandsbecker Bote. Ein deutsches Stillleben. 4. Auflage, mit Register . 6 —

Hillebrand, K., Geschichte Frankreichs von der Thronbesteigung Louis Philipp's bis zum Falle Napoleons III. I. Bd.: Die Sturm- und Drangperiode des Julikönigthums, 1830—37 . . . . . 15 —

Jannsen, H., Montesquieu's Theorie von der Dreitheilung der Gewalten im Staate . . . . . — 60

Kaufmann, David, Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimûni . . . . . 16 —

Literaturblatt, Deutsches, herausgegeben von Wilhelm Herbst. pro Quartal 1 50

Alle 14 Tage erscheint ein halber Bogen gr. 4° à 8 Spalten, alle Vierteljahre ein gleich starkes Beiblatt; bringt Referate über alle bedeutenden Erscheinungen der vaterländischen Literatur und die hervorragendsten des Auslandes und will ein Wegweiser für die deutsche Familie sein durch das Labyrinth der zeitgenössischen Erscheinungen. (S. Beilage.)

	M.	₰.
Martin, Th., Das Leben des Prinzen Albert, Prinzgemahls der Königin von England. Bd. I . . .	10	—
——— Daſſelbe. Bd. II	12	—
Monrad, D. G., Aus der Welt des Gebets. Deutſch von A. Michelſen. 3. Auflage	3	—
Nielſen, Fred., Die römiſche Kirche im 19. Jahrhundert. I. Das Papſtthum. Aus dem Däniſchen überſetzt von A. Michelſen	6	—
Portig, G., Religiöſe Reden über die Grundwahrheiten des Chriſtenthums. Zur Lehre und Erbauung . .	4	—
de le Roi, J., Stephan Schultz. Ein Beitrag zum Verſtändniß der Juden und ihrer Bedeutung für das Leben der Völker. 2. Auflage	3	—
Schäffle, Dr. A., Die Quinteſſenz des Socialismus. 5. Auflage (6. Abdruck)	1	20
Schwarz, Bernhard, Predigten zum Vorleſen in Kirchen, zur Erbauung im Hauſe, ſowie als Fingerzeige für angehende Geiſtliche	2	—
Wendt, H. H., Die Begriffe Fleiſch und Geiſt im bibliſchen Sprachgebrauch	3	60

Inhalt der Theologiſchen Studien und Kritiken.

Jahrgang 1878. Zweites Heft.

Abhandlungen.

1. Kattenbuſch, Kritiſche Studien zur Symbolik (zweiter Artikel).
2. Braun, Die religiöſen und ſittlichen Anſchauungen von Adam Smith.

Gedanken und Bemerkungen.

1. Doedes, Ein Mandat Jeſu Chriſti von Nikolaus Hermann.
2. Seidemann, Aus Spenglers Briefwechſel.
3. König, Die Regeln des Pachomius.

Recenſionen.

1. Mezger, Geſchichte der deutſchen Bibelüberſetzungen in der ſchweizeriſch-reformirten Kirche von der Reformation bis zur Gegenwart; rec. von Schröder.
2. Frensdorff, Die Massora Magna; rec. von Strack.

Miscellen.

1. Programm der Haager Geſellſchaft zur Verteidigung der chriſtlichen Religion für das Jahr 1877.
2. Programm der Teyler'ſchen Theologiſchen Geſellſchaft zu Haarlem für das Jahr 1878.

Verlag von Rudolf Besser in Gotha.

Jahrbücher für deutsche Theologie

herausgegeben von

Dr. **Dillmann** und Dr. **Dorner** in Berlin, Dr. **Ehrenfeuchter** und Dr. **Wagenmann** in Göttingen, Dr. **Landerer** und Dr. **Weizsäcker** in Tübingen.

1877. Bd. XXIII, Heft 1.

Inhalt: **Plitt,** Die stufenmäßige Entfaltung der evangelischen Wahrheit im apostolischen Zeitalter. — **Märker,** Zur christlichen Lehre von der Seligkeit. — **Teichmann,** Die Opferbedeutung des Todes Jesu. — **Wagenmann,** Kirchengeschichtliche Secularerinnerungen. — **Wieseler,** Des Josephus Zeugnisse über Christus und Jacobus, den Bruder des Herrn. — **Kluge,** Zu der Apologie der Versuchungsgeschichte. — **Nestle,** Zur Frage, ob יהוה Hiphil sein könne?

In meinem Verlage ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Corpus
Apologetarum Christianorum
Saeculi Secundi.

Edidit

Jo. Car. Th. eques de Otto.

Volumen I. II.

Justini Philosophi et Martyris Opera.

Editio tertia.

Tom. I. Pars I. II.

gr. 8°. broch. Preis Pars I *M.* 7. 20. Pars II *M.* 10. 80.

Jena, November 1877.

Herrmann Dufft.

Im Verlage von **Wiegandt & Grieben** in **Berlin** ist soeben erschienen und durch jede Buchhandlung zu beziehen:

Wiese, Dr. L., Ueber den sittlichen Werth gegebener Formen. 75 Pf.

Ernesti praelectiones in libros symbolicos ecclesiae lutheranae. I. Herausgegeben von P. Redling. 3 Mk.

v. Ornshagen, Ein Candidatenleben. Wohlfeile Ausgabe. 2 Mk.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. Gust. Baur
herausgegeben
von
D. E. Riehm und D. J. Köstlin.

Jahrgang 1878, viertes Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1878.

Abhandlungen.

1.

Das Gleichnis Mark. 4, 26—29.

Von

Siegfried Goebel,
Hofprediger in Halberſtadt.

In dem Jahrgang 1874 dieſer Zeitſchrift habe ich mich über die Methode ausgeſprochen, welche meines Erachtens allein eine ſichere Deutung der Gleichniſſe Jeſu ermöglicht, ſo zwar, daß einerſeits der jede Parabel beherrſchende Grundgedanke rein herausgeſtellt, anderſeits aber auch alle Einzelheiten der bildlichen Darſtellung und Ausführung ohne willkürliches Allegoriſiren doch in der Deutung zu ihrem Rechte kommen. Als Probe für die Anwendung der vorgeſchlagenen Methode habe ich damals eine Auslegung der Gleichnisgruppe Luk. 15 u. 16 hinzugefügt [1]). Als eine neue Probe derſelben Methode möge hier die Auslegung eines Gleichniſſes folgen, welches, obgleich nur wenige Sätze umfaſſend, doch wie nur irgend eine andere der Parabeln Jeſu ein in ſich geſchloſſenes Ganzes bildet und in ebenſo großartigen als knappen Zügen ein ſehr bedeutungsvolles Geſetz der neuteſtamentlichen Reichsentwicklung zur bildlichen Darſtellung bringt. Es iſt die Parabel Mark. 4, 26—29, gewöhnlich, aber mit Außerachtlaſſung ihrer

[1]) Vgl. Jahrgang 1874, Heft 3, S. 506 ff. und Jahrgang 1875, Heft 4, S. 656 ff.

wahren Pointe, die von dem (allmählichen) Wachsen des Samens genannt, während sie, wenn in der nachfolgenden Untersuchung nicht alles fehlgeht, vielmehr die von dem (selbstthätigen) Fruchtbringen der Erde heißen müßte.

Mit Kap. 4, 1 beginnt Markus den Bericht von jener ausschließlich in Gleichnissen sich bewegenden Rede, welche Jesus vom Schiffe aus am Ufer des See's Genezareth bei Kapernaum vor einer versammelten Volksmenge gehalten hat. Dieser Bericht läuft zunächst dem des Matthäus in Kap. 13 genau parallel. Ganz wie Matthäus, hat auch Markus zuerst die Situation der Rede Jesu gezeichnet (V. 1 u. 2), dann als erstes Gleichnis das vom vielerlei Acker gebracht (V. 3—9), hierauf aber den Bericht von der vor dem Volke gehaltenen Rede abgebrochen, um aus einer nachträglich mit den Jüngern allein gepflogenen Unterredung die Erklärung Jesu über den Zweck seiner auffallenden Lehrweise und seine Deutung des ersten Gleichnisses einzuschalten (V. 10—20), worauf er, hierin von Matthäus abweichend, noch zwei Aussprüche Jesu dieser Einschaltung beifügt, von welchen der erste ihnen die Weiterverbreitung der ihnen enthüllten Wahrheiten zur Pflicht macht (V. 21—23), und der andere sie zur Achtsamkeit auf das Gehörte auffordert, indem je nach dem Maße ihrer Achtsamkeit auf das Gehörte ihnen das Maß weiterer Belehrungen werde zugemessen werden (V. 24 u. 25). Bei beiden Aussprüchen war durch das *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* bemerklich gemacht, daß sie ebenso wie das vorangegangene Redestück V. 11—20 als an die Jünger im besonderen gerichtet genommen sein wollen. Hiemit ist nun aber die Einschaltung auch bei Markus als beendigt anzusehen. Denn wenn er nun (V. 26) mit *καὶ ἔλεγεν*, ohne *αὐτοῖς*, wieder ein Gleichnis, und mit einem zweiten *καὶ ἔλεγεν* (V. 30) ohne weitere Verbindung noch ein Gleichnis bringt und darauf (V. 33 u. 34) den ganzen Abschnitt, entsprechend Matth. 13, 34 u. 35, mit der Aussage abschließt, daß Jesus in vielen derartigen Gleichnissen ihnen (dem Volke) das Wort verkündigt, ohne Gleichnis aber nicht zu ihnen geredet, sondern nur den eigenen Jüngern im besonderen alles aufgelöst habe, so ist klar, daß auch er mit V. 26, wie Matthäus mit V. 24, den unterbrochenen Bericht von der auf dem

Schiffe gehaltenen paraboliſchen Volksrede Jeſu wieder aufgenommen hat.

Aber nicht, wie Matthäus mit dem Gleichnis vom Unkraut im Weizen, ſondern mit einem anderen Gleichnis nimmt Markus die unterbrochene Rede wieder auf, und erſt darin kommen beide Evangeliſten wieder überein, daß ſie als drittes Gleichnis das von dem Senfkorn bringen. Das Gleichnis Mark. 4, 26—29 ſteht alſo bei dieſem Evangeliſten allerdings genau an derſelben Stelle, wie bei Matthäus das von dem Unkraut. Daß es aber in der Geſtalt wenigſtens, in welcher es uns vorliegt, mit dem letzteren keineswegs identiſch, ſondern eine von demſelben ganz verſchiedene Parabel iſt, darüber läßt ſchon der erſte Blick keinen Zweifel. Zwar wird auch hier wieder ein beſäetes Ackerfeld vor Augen geſtellt, aber während es ſich in dem Matthäusgleichniſſe von Anfang bis zu Ende nur um die Erſcheinung des Unkrautes handelte, kommt in dieſem Gleichniſſe auch nur etwas dem ähnliches überhaupt nicht vor, und es erfordert demnach jedenfalls für ſich eine beſondere und ſelbſtändige Unterſuchung.

Eingeleitet wird auch dieſes Gleichnis, wie die in demſelben Zuſammenhang bei Matthäus berichteten, durch Voranſtellung des Himmelreiches als des Verglichenen, nur daß hier an Stelle des dem Matthäus geläufigen Ausdruckes ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν der ſonſt gebräuchliche ἡ βασ. τοῦ θεοῦ eintritt. Eigentümlich aber iſt die Art, in welcher die nachſtehende Schilderung als zur Vergleichung des Gottesreiches dienend eingeführt wird. Es heißt V. 26 f.: Οὕτως ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ὡς ἄνθρωπος βάλῃ τὸν σπόρον ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ καθεύδῃ κ. τ. λ., d. i.: So verhält es ſich mit dem Reich Gottes, wie wenn ein Menſch mit dem Samen das und das gethan hätte, und dann ſo und ſo thun würde. Das ὡς, oder nach anderer Lesart ὡς ἐάν (ἐάν iſt aber nicht nothwendig, vgl. z. B. Homer, Ilias 5,161; 9,323 u. ö.) mit dem Conj. Aoristi ſetzt behufs Vergleichung der Verhältniſſe des Reiches Gottes einen Fall, der von den Hörern als bereits eingetreten, — mit den nachfolgenden präſentiſchen Conjunctiven einen Fall, der von ihnen als demnächſt eintretend vorgeſtellt werden ſoll. Der Fall, der ſchon als eingetreten gedacht

werden soll, ist der, daß „ein Mensch den Samen hingeworfen hätte auf das Land". Σπόρος hat gleich im Anfang den Artikel, weil die bildliche Verwendung des Samens schon die Grundlage des ersten Gleichnisses der Volksrede war. Indem auch dieses zweite Gleichnis von Samen handelt, bleibt es nur in dem schon verwendeten und den Hörern bekannten Bilde stehen. Der Ausdruck βάλλειν statt σπείρειν läßt das, was der Mensch mit dem Samen gethan hat, in seiner verhältnismäßigen Geringfügigkeit hervortreten, es war ein bloßes „Hinwerfen" des Samens. — Und der Fall, der als demnächst eintretend vergegenwärtigt wird, ist der, daß der Mensch nun: καθεύδῃ καὶ ἐγείρηται νύκτα καὶ ἡμέραν, καὶ ὁ σπόρος βλαστᾷ καὶ μηκύνηται ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός (V. 27). Die Stellung, welche der Mensch, nachdem er den Samen hingeworfen hat, nunmehr zu dessen Entwicklung einnimmt, wird in diesen Worten gekennzeichnet, und zwar so, daß der erste Satz sein Verhalten bezüglich der Entwicklung des hingeworfenen Samens schildert, während der zweite sein Verhältnis zu dieser Entwicklung aufdeckt, als welchem jenes Verhalten angemessen ist. „Und [wie wenn er] schliefe und aufstände Nacht und Tag (je nachdem es Schlafens- oder Wachenszeit ist)", so wird zuerst gesagt. Es wird damit seine Lebensweise als eine nur durch den natürlichen Wechsel der Zeit bestimmte, in diesem ihrem naturgemäßen Verlauf also durch keine etwa noch an den Fortgang seines Säemannswerkes gewendete Mühe und Arbeit gestörte charakterisirt. Dabei steht καθεύδῃ dem ἐγείρηται, und entsprechend νύκτα dem ἡμέραν voraus, weil vor allem in dem Umstande, daß er sich der Ruhe des Schlafes hingibt, wann immer es nach dem natürlichen Lauf der Dinge angezeigt ist, die Muße hervortritt, die er sich bezüglich des angefangenen Werkes gestattet. Und daß diese Muße, der er sich hingibt, keine willkürliche, sondern seinem wirklichen Verhältnis zu dem naturgesetzlichen Fortgang seines Werkes durchaus angemessen ist, sagt der zweite Satz: „und [wie wenn] der Same sproßte und länger würde ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός" d. i. wörtlich = „auf welche Weise" oder „auf eine Weise, welche er selbst nicht weiß", also nicht: So, daß der Säemann von dem Factum des Wachstums, — sondern: So,

daß er von dem Wie, von der Art und Weise des Wachsens keine Kenntnis hat, so, daß er selbst (*αὐτός*), der Mensch, der ihn doch gesäet hat, nicht einmal weiß, wie es mit diesem Sprossen und Längerwerden des Samens zugeht. Schon in der Wahl des ungewöhnlichen *μηκύνεσθαι* (nicht Med., sondern Pass.) = „in die Länge gezogen werden, an Länge zunehmen" liegt eine Herausstellung des Räthselhaften an dem Vorgang des Wachsens, ein Beweis, daß es von vorn herein bei dem ganzen Satze auf die mit Nachdruck an den Schluß gestellten Worte *ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός* abgesehen ist. Daß das Sprossen und Wachsen des Samens sich auf eine Art und Weise vollzieht, von welcher der Säemann selbst keine Kenntnis hat, und somit dies Sprossen und Wachsen des von ihm selbst Gesäeten ganz außerhalb seiner Wirkungssphäre liegt, da er nicht einmal um das Wie dieses Vorganges weiß, geschweige denn, daß es seine Sache wäre, ihn zu bewirken, das und nur das ist der ausgesprochene Gedanke. Nicht aber ist *ὁ σπόρος* dem *ἄνθρωπος* betont gegenübergestellt, um zu sagen, was der Same seinerseits, während der Mensch müßig ist, ganz von selbst thue (Weiß). Denn einmal steht das „ganz von selbst", auf welchem dann doch der Nachdruck des Gedankens läge, hier noch gar nicht da, und zum andern zeigt der Einschnitt, welcher nun mit V. 28 in den Satzbau gemacht ist, indem die bis zum Schlusse von V. 27 in einem Redeflusse fortgehende, von *ὡς* abhängige Construction der Sätze hier abgebrochen, und mit einem selbständigen Indicativsatze fortgefahren wird, — daß hier und erst hier die Schilderung umbiegt zu der Aussage, durch welchen Factor denn nun die Entwicklung des Samens, die so ganz außerhalb der Wirkungssphäre des Säemanns liegt, zu Stande kommt.

Der Satz lautet nach richtiger Lesart V. 28: *αὐτομάτη* (*γάρ* ist mit Lachmann und Tischendorf nach sehr gewichtigen Zeugen zu tilgen) *ἡ γῆ καρποφορεῖ, πρῶτον χόρτον, εἶτα στάχυν, εἶτα πλήρης σῖτος* (das *πλήρη σῖτον* der Recept. ist augenscheinliche Correctur) *ἐν τῷ στάχυϊ*. Die Unverbundenheit mit dem Vorangegangenen, welche dem Satze nach Tilgung des *γάρ* eignet, ist ein neuer Beweis, daß derselbe keineswegs etwa nur eine Begründung oder eine ausführende Erläuterung

von solchem ist, was implicite schon in V. 27 gesagt wäre, sondern daß er eine selbständige und neue Aussage bringt. Stark betont steht αὐτομάτη voran: „Selbstthätig bringt die Erde Frucht." Das καρποφορεῖν, von dem Ackerlande oder der Erde ausgesagt, ist im allgemeinsten Sinne zu nehmen. Wo die Saat Subject des Fruchtbringens ist, kann freilich die Frucht nur der Weizen sein. Wo aber die Erde Subject ist, da kommt auch schon der sprossende Halm als Product derselben, als ihre Frucht zu stehen. Daß aber hier der Erde das Fruchtbringen als selbständige Thätigkeit zugeschrieben wird, bedarf zu seiner Erklärung nicht erst der Erinnerung, daß die Erde die Triebkraft des Samens bedinge (Meyer), als ob das Gesagte eigentlich nicht von der Erde, sondern nur von dem Samen gelte. Denn der Same hat ohne Erde ebenso wenig Triebkraft, wie die Erde ohne Samen; und ebenso gut, wie es von dem Samen würde gesagt werden können, was aber hier nicht gesagt ist, — daß er selbstthätig Frucht bringe, während er es doch nicht kann ohne die Erde, in die er gesäet wird, — ebenso gut kann von der Erde unter der Voraussetzung, daß sie besäet ist, das Gleiche gesagt werden, wozu noch kommt, daß das Besätetsein hier nicht einmal stillschweigend vorausgesetzt, sondern schon V. 26 ausdrücklich erwähnt worden ist. Wenn nun aber hier nicht das erstere, sondern das letztere gesagt ist, so darf man darüber nicht unter dem Vorwande hinweggehen, daß dieser Zug mit V. 27 in Widerspruch stehe (Weiß), während doch dort von dem bewirkenden Factor des Wachstums positiv noch gar nichts, sondern nur Negatives gesagt war, — sondern man wird im Auge behalten müssen, daß in diesem Gleichnis im Gegensatz zu der Unthätigkeit des Menschen nicht die Selbstthätigkeit des Samens, sondern die der Erde hervorgehoben ist. — Diese Selbstthätigkeit der Erde wird nun weiter auseinandergelegt nach drei Stufen ihres Erfolges. Sie bringt „zuerst das Gras, dann die Aehre, dann — voller Weizen (zu ihrem vollen Umfang entwickelte Weizenkörner) in der Aehre!" Die beiden ersten Accusative sind abhängig von dem in καρποφορεῖν liegenden φέρειν; bei der dritten Stufe aber, auf welcher das edle Ziel des ganzen Processes sich als erreicht darstellt, führt der Standpunkt lebendiger Anschauung den Erzähler des Gleichnisses

zu dem Ausruf bewundernder Freude: „Voller Weizen in der Aehre!“ Diese Worte sollen nun aber nicht das Gesetz der Allmählichkeit hervorheben, welchem die fruchtbringende Selbstthätigkeit der Erde unterworfen sei, indem sie vor der Aehre erst das Gras, und vor der vollreifen Weizenfrucht erst die Aehre hervorbringen müsse, geschweige denn, daß in dieser Allmählichkeit die eigentliche Pointe des Gleichnisses gesucht werden dürfte (Weiß). In diesem Sinne aufgefaßt würden sie ja geradezu eine einlenkende Wiederabschwächung der der Erde mit solchem Nachdruck zugeschriebenen Selbstthätigkeit nachbringen, was mindestens durch ein hinter *πρῶτον* eingefügtes *δέ* ausgedrückt sein müßte. In Wahrheit aber dienen sie vielmehr dazu, das von der fruchtbringenden Selbstthätigkeit der Erde Gesagte noch zu steigern, indem sie den Umfang aufzeigen, in welchem das *αὐτομάτη καρποφορεῖν* von der Erde gilt. Daß eine Entwicklungsstufe der Saat nach der andern, zuerst das Gras, dann die Aehre, bis hin zu der Vollendungsstufe des vollen Weizens, selbstthätig von der Erde hervorgebracht werde, daß also der ganze Wachstumsproceß der Saat nach Anfang, Mitte und Ende das ununterbrochen selbsteigene Werk der Erde sei, das ist's, was die Worte sagen.

Alles aber, was wir an diesem Satze beobachtet haben, sowol die Art, wie gerade hier die bisher fortlaufende von *ὡς* abhängig gewesene Construction der Sätze aufgegeben wird, als auch seine Unverbundenheit mit dem vorangegangenen Satze, als auch die kräftige Betonung, mit welcher er anhebt, als auch die steigernde Auseinanderlegung des *καρποφορεῖν* von einer Stufe zur anderen, als auch endlich die schließliche Hervorhebung des selbstthätig erreichten Ziels durch einen Ausruf freudiger Bewunderung, alles das gibt der in diesem Satze gemachten Aussage einen solchen Nachdruck und ein solches Gewicht, daß wir in ihr, die äußerlich in der Mitte der Schilderung steht, auch deren inhaltlichen Mittelpunkt werden zu suchen haben, für welchen das Bisherige nur vorbereitend war, und das Folgende nur den Abschluß bringt.

Der Aussage nämlich, daß die Erde es selbstthätig bis zur Vollreife des Weizens bringt, tritt nun (V. 29) mit *δέ* als Abschluß des Ganzen die Aussage gegenüber, was dann, wann dies Ziel erreicht ist, seitens des Säemanns geschieht: *ὅταν δὲ πα-*

ραδοῖ[1]) ὁ καρπός, εὐθὺς ἀποστέλλει τὸ δρέπανον, ὅτι παρέστηκεν ὁ θερισμός. Bei Ueberſetzung des ſtreitigen παραδοῖ hat man an der gewöhnlichen und im N. T. ausſchließlichen Bedeutung von παραδιδόναι = „hingeben, darreichen, überliefern" feſtzuhalten, nur daß man es an unſerer Stelle intranſitiv faßt = „ſich darreichen". Die Gegenbemerkung, daß ſich für dieſen intranſitiven Gebrauch von παραδιδόναι kein „ganz ſicheres" Beiſpiel finde (Meyer), kann, ſelbſt wenn ſie überall zutreffen ſollte[2]), doch gegenüber der Thatſache, daß im Griechiſchen viele Verba, beſonders häufig aber die Compoſita von διδόναι tranſitive und intranſitive Bedeutung vereinigen (vgl. Krüger, Griechiſche Sprachlehre, § 52, 2, 8; Buttmann, Griechiſche Grammatik, § 130, 5, 2; Winer, Gr. des N. T., S. 225) nicht entſcheidend ſein. Hienach erſcheint es doch noch leichter, die intranſitive Bedeutung anzunehmen, als mit Kloſtermann das Wort an unſerer Stelle als einen ſonſt unbekannten term. technicus = „hergeben, loslaſſen", scil. die locker werdenden Körner. Gegen die andere Bedeutung „geſtatten" aber (nach Vorgang Meyers von Bleek, Weiß, Lange, Grimm acceptirt) entſcheidet, wenn man auch darüber hinwegſieht, daß ſie ſelten und nur außerhalb des N. T. nachweisbar iſt, ſo wie, daß dann das Object des Verbums erſt aus dem Folgenden ergänzt werden muß, der innere Gedankenzuſammenhang des ganzen Satzes, indem bei der entſprechenden Faſſung des Vorderſatzes: „Wenn aber die Frucht [es (das Senden der Sichel)] geſtattet haben wird" der begründende Zuſatz ὅτι παρέστηκεν ὁ θερισμός nicht zu ſeinem Rechte kommt. Die Angabe nämlich, was den Menſchen dazu berechtigt, bei dem eingetretenen παραδιδόναι der Frucht nun auch ſofort die Sichel zu ſenden, bringt ja erſt dieſer Zuſatz als logiſches Mittelglied zwiſchen dem Vorder- und dem Nachſatze. Darum — ſo iſt geſagt — ſetzt er bei dem eingetretenen παραδιδόναι der Frucht ſofort die Sichel an, weil mit dieſem παραδιδόναι der Frucht die Ernte, d. i. die Zeit zum

1) Dieſer ungewöhnliche, nach Analogie der Verba auf ὁω gebildete Conjunctiv wird für urſprünglich, παραδῷ für Correctur zu halten ſein.

2) In der Stelle 1 Petr. 2, 23 wird allerdings παραδιδόναι nicht mit Winer intranſitiv, ſondern tranſitiv zu nehmen ſein, vgl. Huther z. d. St.

Einernten der Saat gekommen ist. Uebersetzt man nun aber: „Wenn die Frucht [es] gestattet, so sendet er sogleich die Sichel", so läßt man den Act des Sichelsendens seine Berechtigung schon so unmittelbar in dem παραδιδόναι selbst finden, daß der Zusatz „weil die Ernte da ist", welcher doch die Zeitgemäßheit des Sichelsendens erst begründen will, sinnlos wird. Demnach ist vielmehr so zu übersetzen: „Wenn aber die Frucht sich darreicht (scil. dem ihrer harrenden Säemann), so sendet er sofort die Sichel, weil die Ernte da ist." Daran also, daß die Frucht sich ihm darreicht, erkennt er, daß es Zeit ist die Saat einzuernten, und weil die Erntezeit gekommen ist, so thut er nun das Erntewerk, er sendet die Sichel. Nur bei dieser Fassung erklärt sich dann auch der doch auffallende Umstand, daß, nachdem eben mit so gewichtiger Betonung von dem Thun der Erde gehandelt worden ist, doch die Rückkehr der Schilderung zu dem Thun des Säemannes gar nicht bemerklich gemacht, sondern ohne weiteres von einem ἀποστέλλειν ohne Benennung des Subjectes gesagt wird, gleich als wäre immer nur von dem Säemann die Rede gewesen. Der Säemann ist eben schon in dem Vordersatze „wann aber die Frucht sich darreicht" stillschweigend wieder mit in die Vorstellung eingetreten, indem diese Aussage auf der Voraussetzung ruht, daß derselbe, wenn auch unthätig, doch die Entwicklung der Saat mit Spannung verfolgt, und mit Sehnsucht auf die Frucht gewartet hat, die sich nun ihm darreicht. — Mit ὁ καρπός ist der Begriff πλήρης σῖτος ἐν τῷ στάχυϊ aufgenommen, die Frucht ist in ihrer Vollreife gedacht. Der Ausdruck ἀποστέλλει τὸ δρέπανον ist dem hebr. שִׁלַּח מַגָּל nachgebildet (Joel 4, 13, LXX: ἐξαποστέλατε τὸ δρέπανον, vgl. Offenb. 14, 15: πέμψον τὸ δρέπ.), und ist darum nicht als der Act des Aussendens der Schnitter (Matth. 13, 30. 41) zu nehmen, sondern nach der weiteren Bedeutung von שָׁלַח = „ausstrecken, anlegen", welche vermöge eines Hebraismus auf das griechische ἀποστέλλειν übertragen ist, als das persönliche Ausstrecken und Anschlagen der Sichel. Der Zug aber, daß der Mensch sofort, wann die Frucht sich ihm darreicht, nun auch die Sichel anschlägt, zeigt auf's neue, daß seine bisherige Unthätigkeit nicht mangelnde Fürsorge für die Saat war, sondern daß sie ihm

durch die Natur der Sache vorgeschrieben war. Da, wo es an ihm ist einzugreifen, läßt er auf sich nicht warten.

Ein Rückblick auf Gang und Inhalt der Schilderung läßt nun sofort ihren einheitlichen Gedanken mit Sicherheit erkennen. Das Moment des Wachstumsprocesses der Saat, auf welches die vorliegende Naturschilderung aufmerksam macht, ist dies, daß die einmal besäete Erde, von dem Landmann, der sie besäet hat, sich selbst überlassen, indem ja die Bewirkung des Wachstums des Gesäeten ganz außerhalb seines Bereiches liegt, — nunmehr selbstthätig fruchtbringend wirkt, und zwar andauernd und ununterbrochen durch alle Stufen des Wachstums hindurch, bis dessen Ziel erreicht, bis der Weizen in der Aehre zur vollreifen Entwicklung gediehen ist, so daß also erst wieder bei der Ernte die Thätigkeit des Säemannes einzugreifen hat. Oder mit anderen Worten: Nach dem Säen ist des Säemanns Sache nur noch das Ernten. Was aber in der Mitte liegt zwischen dem Säen des Samens und dem Ernten der Frucht, nämlich den Samen zu entfalten und durch alle Stufen des Wachstums hindurch bis zur reifen Frucht zu entwickeln, das ist die Sache des Bodens, welchem er anvertraut ist (vgl. auch Klöpper, Jahrb. f. d. Theol. 1864, S. 141 ff.). Dieser einfache und doch so eigentümliche Gedanke scheint mir in dem Wortlaut der Schilderung so klar und sicher ausgesprochen zu sein, daß nur der Umstand, daß man sich bei der Auslegung des Wortlautes vor- und unzeitigerweise entweder von dem Interesse für die zu gewinnende Deutung, oder von dem Interesse für die kritische Frage nach dem Verhältnis dieses Gleichnisses zu dem von dem Unkraut beeinflussen ließ, ein abweichendes Resultat begreiflich macht. Das Urtheil von Strauß vollends, der das Gleichnis „ein Ding ohne Hand und Fuß" nennt, muß als ein ganz unbedachtes erscheinen.

Behufs Beantwortung der Frage aber, welches Mysterium des Gottesreiches (V. 11), d. i. welche bis dahin verborgene, auf das Wesen und Werden des Gottesreiches bezügliche Wahrheit in der Schilderung dieser Seite des Wachstumsprocesses der Saat zur Darstellung komme, hat man ebenso, wie bei dem zweiten Matthäusgleichnisse von dem Unkraut, vor allem auf das erste Gleichnis der Volksrede vom vielerlei Acker zurückzugreifen. Denn was von

jenem zweiten Matthäusgleichnisse gilt, daß es sich durch das Verweilen der Rede bei dem schon im ersten Gleichnis bildlich verwendeten Naturproceß der Saatentwicklung als ein dem ersten verwandtes und mutatis mutandis ihm gleichartig zu deutendes kennzeichnet, das gilt noch mehr von diesem zweiten Markusgleichnisse, noch mehr darum, weil jenes zweite Matthäusgleichnis sich von dem ersten seiner paraboliſchen Anlage nach doch darin wesentlich unterscheidet, daß es nicht wieder eine bloße Schilderung naturgesetzlicher Vorgänge bringt, sondern die Erzählung von einem bestimmten Einzelfalle, in welchem die Entwicklung der Saat durch menschliches Eingreifen eine bestimmte Gestalt annahm, — während dieses zweite Markusgleichnis, ganz wie das erste, bei dem naturgemäßen Verlauf der Saatentwicklung stehen bleibt. Nur so unterscheiden sich jenes erste Gleichnis der Volksrede und dieses zweite Markusgleichnis in ihrer paraboliſchen Anlage, daß sie in der Schilderung eines und desselben Naturprocesses verschiedene Seiten hervorheben, nämlich jenes erste Gleichnis die Thatsache, daß der jedesmalige Erfolg des Säens naturgesetzlich abhängig ist von der jedesmaligen Beschaffenheit des besäet werdenden Bodens, und das zweite Gleichnis die andere, daß — die gute Beschaffenheit des Bodens vorausgesetzt — der von dem Säemann ausgestreute Same nicht durch eine von diesem ausgehende Machtwirkung, sondern durch die Selbstthätigkeit der besäeten Ackererde bis zur Frucht hin entwickelt wird, also zwei in ihrer Verschiedenheit doch wieder verwandte Momente, indem sie beide gleicherweise die Bedingtheit der Entwicklung des Samens durch den Ackerboden, dem er anvertraut wird, betreffen. Wenn aber das mit der Hervorhebung jenes ersten Momentes bildlich dargestellte Reichsgeheimnis nach der eigenen Deutung Jesu (vgl. V. 13—20) dieses war, daß der Erfolg des reichsgründenden Wirkens Jesu seiner Natur nach, indem es eine Verkündigung des Wortes vom Reich ist, abhängig sei von der Herzensbeschaffenheit derer, an welche die Verkündigung ergeht, so kann mit der Hervorhebung dieses zweiten und anderen Momentes in dem Naturproceß der Saatentwicklung nichts anderes dargestellt sein sollen, als dies, daß die Entwicklung des durch das reichsgründende, in der Verkündigung des Wortes vom Reiche be-

ſtehende Wirken Jeſu in den gläubigen Hörern dieſes Wortes gepflanzten neuen Lebensprincipes und ſeine fortſchreitende Auswirkung bis hin zu einer dem Weſen des Gottesreiches völlig entſprechenden Lebensgeſtalt nicht von einer Machtwirkung Jeſu ſelbſt zu erwarten, ſondern Aufgabe der ſelbſteigenen, ſittlichen Thätigkeit der gläubigen Hörer des Wortes ſei. Und es erhellt nun auch, daß dieſe zweite Enthüllung demſelben Irrtum der herrſchenden Reichserwartung entgegentritt, wie jene erſte, nur nach einer anderen Seite hin. Gleichwie nämlich im Gegenſatz zu der Erwartung, daß der kommende Meſſias das Gottesreich auf dem Wege äußerer Machtübung in Herrlichkeit aufrichten werde, das erſte Gleichnis gezeigt hat, daß dem meſſianiſchen Wirken Jeſu ſeiner Natur nach keine den Menſchen äußerlich zwingende Kraft eigne, daß es vielmehr in ſeinem Erfolge von vorn herein bedingt ſei durch die Empfänglichkeit der Menſchenherzen, ſo zeigt nun das zweite Gleichnis im Gegenſatz zu derſelben Erwartung, daß auch da, wo dieſe Empfänglichkeit vorhanden, wo alſo das Werk der Reichsverwirklichung nicht durch arge Herzensbeſchaffenheit von vorn herein behindert iſt, doch die Fortſetzung und Durchführung des von Jeſu grundlegend begonnenen Werkes nicht von einer von ihm ausgehenden meſſianiſchen Machtübung zu gewärtigen, ſondern der Natur der Sache nach Aufgabe der ſelbſteigenen Thätigkeit derer ſei, in welchen das Gottesreich einen Anfang genommen hat. Das Gleichnis tritt alſo nicht ſowol einer irrigen Erwartung in Bezug auf die Zeit der herrlichen Reichserrichtung entgegen (Weizſäcker, Klöpper a. a. O.), als vielmehr einer ſolchen in Bezug auf die Art und Weiſe, wie es dazu kommen werde, nämlich nicht auf dem Wege meſſianiſcher Machtübung, ſondern durch die ſelbſteigene ſittliche Arbeit der von dem Meſſias zum Gottesreiche Berufenen, und erſt mittelbar liegt darin allerdings auch dies, daß die ſchließliche Errichtung des Gottesreiches in Herrlichkeit, zu der es nur auf dieſem Wege kommen kann, noch auf ſich warten laſſen wird.

Von hier aus will nun die Bedeutung der einzelnen Züge des Gleichniſſes gewürdigt werden. Die Ausſage von der Selbſtthätigkeit der Erde, welche den Mittelpunkt des Gleichniſſes bildete, war vorbereitet durch die Schilderung der nach Hinwerfung des Sa-

mens durch keine fernere Mühwaltung um die Saatentwicklung gestörten Lebensweise des Säemanns. Dem entspricht auf dem Gebiete des Gottesreiches, daß Jesus, nachdem er durch die Verkündigung des Wortes vom Reiche das Princip eines neuen, dem Königswillen Gottes frei unterworfenen Lebens in die Herzen der für sein Wort empfänglichen Hörer gepflanzt hat, hiemit sein geschichtlich messianisches Berufswerk erfüllt haben, und fernerhin in seiner Existenzweise durch keine etwa noch darüber hinaus ihm obliegende geschichtliche Aufgabe bestimmt sein wird. Nur dieser allgemeine Gedanke ist ausgesprochen mit dem „Schlafen und Aufstehen bei Nacht und Tag" (V. 27), nur mittelbar also eine Hindeutung auf sein demnächst eintretendes Verlassen der Welt. Eine bestimmte und klare Voraussagung dieser Thatsache der Zukunft, wie sie in anderen und späteren Gleichnissen gegeben ist (Matth. 25, 15. Luk. 19, 12) liegt in diesem Gleichnisse noch nicht vor, wie denn auch V. 29 von einem Wiederkommen nichts gesagt ist, daher auch dort keine bestimmte Hinweisung auf die Parusie als solche (gegen Weizsäcker). Das aber das geschichtliche Berufswerk Jesu über jene Einpflanzung des neuen Lebensprincipes in die Menschenherzen nicht hinausreiche, zeigt V. 27^{b} als in der Natur der Sache liegend auf. Denn gleichwie der Proceß der Saatentwicklung seiner Natur nach jeder Einwirkung des Säemannes so sehr entzogen ist, daß er nicht einmal weiß um das Wie dieses Processes, so ist auch der Proceß der fortschreitenden Entfaltung des mit dem Worte Gottes in die Menschenherzen gepflanzten Lebensprincipes seiner innerlichen Natur nach jeder Einwirkung von außen her, also auch der Einwirkung Jesu, sofern sie eine menschlich vermittelte ist, entzogen. Mit Bedacht haben wir so das Nichtwissen des Säemannes um die Art und Weise, wie der Same wächst, nicht selbst mit in die Vergleichung gezogen. Denn das ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός ist ja in der Parabel nicht darum so stark betont, weil das Nichtwissen im Zusammenhang der Schilderung eine selbständige Bedeutung für sich hätte, sondern nur darum, weil auf dem Gebiete des Naturvorganges sich dieser Umstand als derjenige darbot, der die Gebundenheit des Säemannes rücksichtlich der Einwirkung auf das Wachsen am schlagendsten illustrirte,

daher er auch in der Deutung nur nach dieser Seite hin zu verwenden ist. Der dogmatische Einwand aber, welcher sich etwa hier noch aufdrängen mag, daß doch dem Herrn vermöge des göttlichen Charakters seiner Person eine Einwirkung auch auf den inneren Fortgang seines Werkes in den Menschenherzen in der That zuzuschreiben sei, ist darum nicht zutreffend, weil es sich hier nicht um eine Bestimmung des Maßes der göttlichen Gnadenwirkungen auf das innere Leben des Menschen handelt, sondern nur um eine Abgrenzung der Aufgabe, welche Jesus innerhalb seines geschichtlich-menschlichen Auftretens an den für sein Wort empfänglichen Hörern zu erfüllen habe, und die Grenze dieser Aufgabe fällt der Natur der Sache nach zusammen mit der Grenze der Möglichkeit, als Mensch auf dem Wege menschlicher Rede auf sie zu wirken.

Nicht im Gegensatz zu den göttlichen Gnadenwirkungen überhaupt, sondern im Gegensatz zu den Wirkungen, welche gegenwärtig von der persönlichen Erscheinung Jesu durch das Wort seines Mundes auf die Jünger ausgehen, ist es denn auch gemeint, wenn Jesus ihnen nun (V. 28) die durch das Bisherige vorbereitete Enthüllung macht, daß sie selbst, gleich der selbstthätig fruchtbringenden Erde den durch sein Wort in ihnen gewirkten neuen Lebensanfang durch eigene sittliche Arbeit werden zu entfalten haben, und zwar nicht so, daß sie auf halbem Wege stehen bleiben könnten, sondern durch alle Stufen inneren Wachstums hindurch bis zu einer dem heiligen Gotteswillen allseitig entsprechenden und somit für das Gottesreich der zukünftigen Welt gereiften Ausgestaltung ihres gesamten inneren und äußeren Lebens (*πλήρης σῖτος ἐν τῷ στάχυϊ*). Dabei ist aber nicht nur an die Auswirkung der Principien des Gottesreiches in dem Leben des einzelnen Jüngers gedacht, sondern für die Darstellung des Gleichnisses fällt diese, gemäß der Natur des gebrauchten Bildes, in welchem die Entwicklung des einzelnen Saathalmes eins ist mit der des ganzen Saatfeldes, zusammen mit der fortschreitenden Auswirkung der Principien des Gottesreiches in der Jüngergesamtheit, in der Reichsgemeinde.

Dieses Verhältnis muß man in's Auge fassen, um den zeitlichen Zusammenhang zu verstehen, in welchem das, was nun V. 29 schließlich in Aussicht gestellt wird, mit dem Bisherigen

steht. Mit einer Verheißung nämlich, welche an das Erreichtsein jenes Entwicklungsziels geknüpft ist, die also die Jünger zur Erfüllung der ihrer Selbstthätigkeit zufallenden Aufgabe ermuntern und stärken soll, schließt nun das Ganze ab. Gleichwie der die Entwicklung seiner Saat mit Spannung verfolgende Säemann, wann die Frucht sich ihm darreicht, nicht auf sich warten läßt, sondern alsbald die Sichel anschlägt, so wird auch der die Entwicklung seiner Gemeinde überwachende Menschensohn, sobald dieselbe sich ihm darstellen wird als am Ziele ihrer Entwicklung stehend und reif geworden für das Gottesreich der zukünftigen Welt, nicht auf sich warten lassen mit dem, was nun wieder Sache seines messianischen Berufes ist, vielmehr wird er, weil nun die Zeit der Einholung gekommen ist, alsbald dieselbe vollziehen, d. i. er wird die Gerechten sammeln in das Reich seines Vaters (vgl. das Gleichnis vom Unkraut, Matth. 13, 30 u. 43). — Die Jünger Jesu, welche als Hörer des Wortes bisher in dem Gleichnisse unter dem Bilde des besäeten Ackerlandes vorgestellt waren, kommen also hier am Schlusse zugleich als das Gegenbild des lebendigen, hier des gereiften und eingeernteten werdenden Saatgewächses zu stehen, in so fern ja die Hörer des Wortes dessen Wirkung nicht, wie die Erde die Wirkung des Samens, aus sich heraus setzen, als etwas von ihnen selbst unterschiedenes, sondern sie in ihrem eigenen Personleben vollziehen und zur Erscheinung bringen. Es ist derselbe unwillkürliche Wechsel der bildlichen Vorstellung, der in dem voranstehenden Gleichnis vom vielerlei Acker und in seiner Deutung (V. 4—8 u. 15—20) noch auffallender hervortritt.

Der so dargestellte ursprüngliche Sinn des Gleichnisses weicht freilich wesentlich ab von seiner im kirchlichen Gebrauch geläufigen Auslegung, nach welcher in demselben Jesus seinen Jüngern mit Bezug auf ihren zukünftigen Beruf als Prediger des Evangeliums die Weisung geben soll, auf die Frucht ihrer Verkündigung geduldig zu warten, im Vertrauen auf die dem Worte Gottes einwohnende lebendige Triebkraft, welche zwar verborgen und langsam, aber darum nicht minder sicher in dem Menschenherzen wirke, und zu seiner Zeit die Frucht an das Tageslicht bringen werde, — statt an der Frucht ihrer Predigt zu verzweifeln, weil sie nicht sogleich

sichtbar wird, oder dem verborgenen Wirken des Wortes mit voreilendem Eifer durch künstliche Mittel nachhelfen zu wollen. Dieser Deutung des Gleichnisses steht aber entgegen einmal, daß Jesus sowohl in dem vorhergehenden Gleichnis vom vielerlei Acker, als auch in dem nachfolgenden vom Senfkorn, als auch in dem bei Matthäus an der Stelle des unseren zwischen jenen beiden stehenden von dem Unkraut, überall mit dem Säen sich auf seine eigene reichsgründende Thätigkeit bezieht, daher es auch hier nicht anders, also nicht auf die zukünftige Thätigkeit der Jünger bezogen werden darf; zum andern, daß das Anschlagen der Sichel an die zum vollen Weizen gereifte Saat, weil die Erntezeit da ist, in der Thätigkeit des Predigers des Wortes überhaupt keine Analogie hat, dafür aber um so deutlicher auf das Thun des Menschensohnes am Ende des Weltlaufes hinweist, — endlich, daß in dem Gleichnisse weder, wie es z. B. Jak. 5, 7 geschieht, die Geduld, mit welcher der Ackersmann auf die Frucht wartet, mit Betonung hervorgehoben wird, noch auch die dem Samen als solchem einwohnende lebendige Triebkraft, sondern nur gegenüber der Unthätigkeit des Säemanns das selbstthätige Fruchtbringen der Erde. Das einzige Moment aber, welches in dem Texte für jene Deutung zu sprechen scheint, daß nämlich das ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός auf den Herrn keine Anwendung leide, hat sich uns schon im Zusammenhang der Deutung erledigt. Dagegen muß zugestanden werden, daß die oben ausgesprochenen Gedanken, wenn sie auch nicht den ursprünglichen Sinn des Gleichnisses ausmachen, doch ihm nahe genug liegen, um vermöge einer sachlich berechtigten und zutreffenden Uebertragung dessen, was von den Grenzen der Berufsthätigkeit Jesu gesagt ist, auf die gleichartige Berufsthätigkeit der Jünger als Verkündiger seines Wortes aus demselben abgeleitet zu werden, wie sie denn auch zur praktischen Verwerthung vorzüglich geeignet sind.

Darf man demnach allerdings den Zusammenhang nicht außer Acht lassen, in welchem unser Gleichnis mit dem vorangegangenen ersten Gleichnisse der Volksrede steht, und mittelbar auch mit dem bei Matthäus die zweite Stelle einnehmenden Unkrautgleichnisse, so entbehren doch anderseits die Vermuthungen, durch welche ihm überhaupt die Selbständigkeit und die Ursprünglichkeit abgesprochen

wird, indem es erst aus dem Unkrautgleichnisse soll entstanden sein, entweder als eine matte Abschwächung (Hilgenfeld) oder als eine Umbildung desselben (Weiß), durchaus der zureichenden Begründung. Denn was zunächst die inhaltliche Tendenz angeht, so zeigt diese gerade mit dem Unkrautgleichnisse, ausgenommen den allgemeinen Umstand, daß es sich in beiden Parabeln um die Entwicklung des Gottesreiches handelt, gar keine Verwandtschaft. Dort eine Belehrung über das Erscheinen von Kindern der Bosheit mitten in der Jüngerschaft (Matth. 13, 38), hier eine Belehrung über die der selbsteigenen Thätigkeit der Jünger bei der Verwirklichung des Gottesreiches zufallende Aufgabe! Daß ein Gleichnis des letzteren aus einem des ersteren Inhaltes auf dem Wege der Abschwächung oder auch auf dem der Umbildung soll entstanden sein, muß doch für mehr als unwahrscheinlich gehalten werden. Und was die äußere Form anlangt, so bleibt nach Abzug des allgemeinen Umstandes, daß in beiden Gleichnissen, wie auch schon in dem ersten Gleichnis der Volksrede, die Saatentwicklung zur bildlichen Darstellung der Reichsentwicklung verwendet wird, und der daraus von selbst sich ergebenden Wiederkehr von Worten, wie *βλαστάνειν χόρτος*, *καρπός*, *θερισμός*, oder von gleichbedeutenden Begriffen wie *σπόρος* hier und *σπέρμα* dort, *γῆ* hier und *ἀγρός* dort, mit theilweise ähnlicher, theilweise aber auch, besonders in dem letzten Falle ganz verschiedener paradolischer Beziehung, — nur das Eine noch übrig, daß in beiden Gleichnissen an einer Stelle von einem *καθεύδειν* gesagt wird (vgl. V. 27 mit Matth. 13, 25), aber auch in ganz verschiedener Beziehung, was somit für eine reine Zufälligkeit gehalten werden muß. Es berechtigt also nichts, von der Vermuthung abzugehen, welche durch das Verhältnis des Matthäusberichtes zu dem des Markus von vorn herein angezeigt ist, daß beide Gleichnisse ein Bestandtheil jener am See vor dem Volke gehaltenen Rede Jesu (Matth. 13, 2. Mark. 4, 1) gewesen seien, die ausschließlich in Parabeln sich bewegte (Mark. 4, 33. 34. Matth. 13, 34) und mit dem Gleichnis vom vielerlei Acker begann, und will man sich auf dem unsicheren Gebiete der Vermuthungen noch weiter wagen, so würde der oben dargelegte besonders enge Zusammenhang, in welchem unser Gleichnis als das

von der Selbstthätigkeit zu dem ersten der Rede als dem von der Verschiedenartigkeit des Ackerlandes steht, es nahelegen, zu sagen, daß jenes seine ursprüngliche Stelle gleich nach diesem und vor dem Unkrautgleichnisse gehabt habe.

2.

Ueber die persönlichen Notizen im zweiten Briefe an Timotheus.

Von

Friedrich Spitta.

Die persönlichen Notizen der Pastoralbriefe zu besprechen, wird manchem angesichts der Sicherheit, welche das kritische Urtheil über dieselben als Erzeugnisse des zweiten christlichen Jahrhunderts erreicht haben will, als überflüßig erscheinen. Denn wenn man sich veranlaßt sieht, z. B. Hilgenfeld [1]) beizustimmen, welcher meint, die geschichtlichen Voraussetzungen dieser Briefe machen ganz den Eindruck, der wirklichen Geschichte des Paulus erst nachgebildet zu sein, so bleibt nichts übrig, als sich darüber zu verwundern, wie doch die üppig wuchernde Sage das Leben des gefeierten Apostels, anstatt es mit bunten Wunderberichten auszuschmücken, trotz des vorliegenden Berichtes der Apostelgeschichte zum Theil völlig umgestalten konnte. Aber es fehlt auch nicht an Gelehrten, die über die historische Bedeutung der persönlichen Notizen dieser Briefe ein günstigeres Urtheil fällen und sich, wenn sie auch dieselben in ihrer jetzigen Gestalt nicht als Erzeugnisse des Apostels ansehen wollen, der Empfindung nicht entziehen können, daß gerade in den persönlichen Notizen dieser Briefe, zumal in denen des zweiten an Timotheus, echte Bruchstücke paulinischer Sendschreiben enthalten seien [2]), die es dann aber auch werth sind, für die Geschichte des apostolischen Zeitalters ausgebeutet zu werden. Diese werden über die

[1]) Einleitung in das N. T., S. 759.

[2]) Vgl. Bleek, Einleitung in das N. T., 3. Aufl., S. 578.

Berechtigung meines Versuches günstiger und deshalb auch über die Ausführung desselben schärfer urtheilen, was ich für die Sache, um die allein es mir zu thun ist, wünsche.

Aus äußeren Rücksichten beschränke ich mich für dieses Mal auf die persönlichen Notizen des zweiten Timotheus-Briefes, erhebe indes nicht den Anspruch, dieselben erschöpfend zu behandeln. Was sich aus den exegetischen Handbüchern entnehmen läßt, setze ich voraus. Nur das, was eine besondere Untersuchung nöthig macht und worüber ich zu einem bestimmten Urtheile gekommen bin, kann ich hier erörtern.

Noch ein zweites Wort zur vorläufigen Verständigung. Bekanntlich ist der zweite Timotheus-Brief bei der Frage über eine zweite Gefangenschaft Pauli besonders interessirt. Aber die Sache liegt nicht so, wie man noch in der jüngsten Abhandlung „Ueber den Brief des römischen Clemens an die Korinther“ [1]) liest, eine zweite Gefangenschaft werde im Interesse der Pastoralbriefe postulirt. Ich berufe mich hiergegen der Kürze wegen auf A. Harnack [2]), der von Wieseler in der Fassung von τὸ τέρμα τῆς δύσεως (1 Clem. 5, 7) bekämpft wird und anderseits Bahnsen [3]) beistimmt, daß dieser in seiner Erklärung der Pastoralbriefe dieselben als unecht vorausgesetzt habe [4]). Man ist bei dem gegenwärtigen Stande der Untersuchungen berechtigt, die Ansicht von der zweiten Gefangenschaft des Paulus als eine Möglichkeit neben der Ansicht von einer bloß einmaligen Gefangenschaft anzuerkennen [5]). Deshalb werde ich weder veranlaßt sein, die geschichtlichen Andeutungen des zweiten Timotheus-Briefes in die von der Apostelgeschichte gegebene Lebensgeschichte Pauli hineinzuquälen, noch dieselben, wenn sie nicht zur Apostelgeschichte stimmen, deshalb für unecht zu erklären.

Nachdem Paulus in immer neuen Wendungen den Timotheus angefeuert hat, den liegengelassenen Beruf mit alter Begeisterung und besserer Treue wiederaufzunehmen, steigert sich die Empfindung der Sehnsucht nach dem geliebten Sohne zu der bestimmten Bitte:

1) Wieseler, Jahrbücher f. d. Theol. 1877 III, S. 370.
2) Patrum apostolicorum opera, ed. 2; I, 1. p. 16sq.
3) Die sogenannten Pastoralbriefe erklärt, I.
4) Vgl. Zeitschrift für Kirchengeschichte II, 1, S. 65, Anm. 2.
5) Vgl. Stirm in den Jahrb. f. d. Theol. 1876 II, S. 312.

σπούδασον ἐλθεῖν πρός με ταχέως (4, 9). Er begründet dieselbe mit dem Berichte von seiner Einsamkeit. Lukas ist freilich noch bei ihm (V. 11), auch kann er von mehreren römischen Christen Grüße bestellen (V. 21); aber Demas, Crescens, Titus, Tychikus, welche Timotheus bei Paulus vermuthen mochte, sind nicht mehr in Rom. Demas ist in der Arbeit für das Evangelium ermüdet und hat sich selbstwillig nach Thessalonich begeben. Tychikus dagegen ist von Paulus nach Ephesus gesandt. Sollte diese Sendung nicht identisch sein mit der Kol. 4, 7. Eph. 6, 21 berichteten? Diese Vermuthung scheint in der That nicht grundlos zu sein. Allein es steht nicht fest, daß die Briefe an die Kolosser und Philemon, ihre Echtheit vorausgesetzt, in Rom geschrieben sind. Ferner ist es mißlich, bei der Unsicherheit über die Adressaten des sogenannten Epheser-Briefes, ganz abgesehen von sonstigen kritischen Bedenken gegen denselben, eine Combination von Eph. 6, 21 und 2 Tim. 4, 12 vorzunehmen. Aber vorausgesetzt, jene Briefe seien von Paulus in Rom geschrieben und das ἐν Ἐφέσῳ (Eph. 1, 1) echt, so würde Paulus den Tychikus doch nur für kurze Zeit fortgeschickt haben; als Zweck der Sendung bezeichnet er: ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν καὶ παρακαλέσῃ τὰς καρδίας ὑμῶν (Kol. 4, 8). Wie stimmt damit, daß Paulus dem Timotheus aufträgt, den Markus an Tychikus' Stelle mitzubringen, also vorausfetzt, letzterer werde längere Zeit in Ephesus bleiben?

So wenig die Bemerkung über die Sendung des Tychikus zu dem Berichte des Kolosser- und Epheser-Briefes stimmen will, so wenig scheint sie auch zu den Voraussetzungen der Pastoralbriefe über des Timotheus Aufenthalt in Ephesus zu passen. Schon Theodoret hat richtig bemerkt, daß aus 2 Tim. 4, 12 folge, Timotheus sei zur Zeit der Abfassung dieses Briefes nicht in Ephesus gewesen [1]); man müßte andern Falls πρός σε statt εἰς Ἔφεσον erwarten [2]). Diese Ansicht hat man in neuester Zeit, ohne stich-

[1]) Theodoreti opera ed. Noesselt, T. III, p. 694 sq.: „Τύχικον δὲ ἀπέστειλα εἰς Ἔφεσον.“ Δῆλον ἐντεῦθεν ὡς οὐκ ἐν Ἐφέσῳ διῆγεν ἀλλ' ἑτέρωθί που κατὰ τοῦτον τὸν καιρὸν ὁ μακάριος Τιμόθεος.

[2]) Man wird behaupten, mit demselben Rechte könne man aus 1 Kor. 15, 32. 16, 8 folgern, der erste Korintherbrief sei nicht in Ephesus geschrieben. Die

haltige Gründe dagegen anzuführen, meistens verworfen. Man hält derselben die Stellen 1, 18. 4, 14 f. 19 entgegen; aber mit welchem Rechte? Seit wann ist es ausgemacht, daß das vielumhergewanderte Ehepaar, Aquila und Priscilla, in Ephesus eine Zeit lang ansäßig, immer dort geblieben sei? Wer hat bis jetzt bewiesen, daß der 4, 14 genannte *Ἀλέξανδρος ὁ χαλκεύς* mit dem ephesinischen Juden gleichen Namens (Apg. 19) identisch sei? Endlich woraus kann man mit Sicherheit schließen, daß Onesiphorus (1, 16. 4, 19) in Ephesus gewohnt habe? Paulus berichtet 1, 18 von Diensten des Onesiphorus, über welche Timotheus unterrichtet sei. Hofmann [1]) meint, die Worte 1, 18: *καὶ ὅσα ἐν Ἐφέσῳ διηκόνησεν, βέλτιον σὺ γινώσκεις* seien Fortsetzung des nur durch den Gebetswunsch *δῴη αὐτῷ ὁ κύριος εὑρεῖν ἔλεος παρὰ κυρίου ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* unterbrochenen Satzes, und schließt daraus, daß sich dieselben auf Dienste des Onesiphorus beziehen, welche dieser nach seiner Rückkehr von Rom für Paulus gethan habe, und von denen Timotheus eben deshalb genau hätte unterrichtet sein können, weil er damals in Ephesus gewesen sei. Die Unmöglichkeit dieser Auffassung läßt sich ebenso wenig wie die des Gegentheils aus der Gedankenfolge in 1, 15—18 nachweisen, und somit ist es unberechtigt, diese mehrdeutige Stelle gegen andere unmisverständliche zu setzen. Die natürliche Deutung von 4, 12 wird nämlich gestützt durch V. 20: *Τρόφιμον δὲ ἀπέλιπον ἐν Μιλήτῳ ἀσθενοῦντα.* Mag nun *ἀπέλιπον* erste Person Singularis oder letzte Pluralis sein, mag man hier einen Beweis dafür finden, daß Paulus, aus der ersten Gefangenschaft freigekommen, eine Reise gemacht hat, von der die Apostelgeschichte nichts berichtet, oder sich bei der Deutung dieser Worte beruhigen, nach welcher dieselben von zwei Gefährten des Onesiphorus auf seiner Reise nach Rom hin erzählen, die, der eine in Milet, der andere in Ko-

Berechtigung dieses Schlusses erkenne ich in jeder Beziehung an. Daß Pauli Aufenthalt in Ephesus (Act. 19) sich nicht auf die Stadt beschränkt habe, zeigt Apg. 19, 10. 22. Aus den Grüßen von Aquila und Priscilla (1 Kor. 16, 19) kann aber um so weniger etwas bestimmtes geschlossen werden, als sich damit die Notiz verbindet: *ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι τῆς Ἀσίας.*

[1]) Die heilige Schrift N. T. VI, S. 240.

rinth, zurückgeblieben seien [1]), — das ist sicher, war Timotheus in Ephesus, so wußte er auch um den in Milet erkrankten Trophimus. Bezieht sich V. 20 auf die Reise des Onesiphorus, so war Timotheus nicht mehr in Ephesus, als Paulus seinen zweiten Brief an ihn schrieb; beziehen sich die Worte auf des Paulus Abreise von Asien [2]), so war schon damals Timotheus nicht mehr in Ephesus [3]). — Ferner, wenn dem zweiten Briefe an Timotheus etwas wahres zu Grunde liegt, so ist es das, daß sich Timotheus unlustig und verzagt vom Evangelistenberufe zurückgezogen hat [4]). Wird er in diesem Falle an dem Platze geblieben sein, an den ihn Paulus gestellt hatte; oder liegt nicht vielmehr der Gedanke nahe, daß er sich in seine Heimat, Lykaonien, nach Derbe [5]) zurückgezogen habe? Diese Vermuthungen werden durch einen außerbiblischen Bericht gestützt. In den Acten des Paulus und der Thekla [6]) wird als Wohnort des Onesiphorus Ikonium bezeichnet [7]). Mag

---

1) Vgl. Reuß, Geschichte der heiligen Schriften N. T., § 125 Anm. — Wieseler in Herzogs Real-Enc., 1. Aufl., Bd. XXI, S. 304 f.; u. a.

2) Wenn nach Hofmann a. a. O., S. 306 Paulus den Trophimus in Milet zurücklässt, wo er sich auf den Weg nach Makedonien begibt, so erhebt sich gegen diese Fassung mit Recht der Einwand, daß Paulus dem Timotheus etwas bekanntes mittheile. Ob sich Hofmann dagegen gesichert habe, wird später beurtheilt werden.

3) Nicht einmal der erste Brief an Timotheus veranlaßt die Vermuthung, daß sich der Adressat damals in Ephesus befunden habe.

4) An dieser Behauptung kann mich auch Mangolds Bedauern über das schöne Bild, das damit aus der Geschichte der Stiftung der christlichen Kirche ausgestrichen werde (vgl. Bleek a. a. O., S. 569 Anm.), nicht irre machen. Es ist freilich dem pseudonymen Verfasser des zweiten Timotheus-Briefes nicht zuzutrauen, daß er uns ein Bild des *μακάριος Τιμόθεος* gezeichnet haben sollte, dessen Zeichnung so unvortheilhaft von dem Originale abweicht.

5) Vgl. Wieseler, Chronologie des apostolischen Zeitalters, S. 26.

6) Grabe, Spicilegium SS. Patrum etc. I; Tischendorf, Acta apostolorum apocrypha; vgl. Schlau, Die Acten des Paulus und der Thekla u. s. w.

7) *Καί τις ἀνὴρ Ὀνησίφορος, μαθὼν τὸν Παῦλον παραγενόμενον εἰς Ἰκόνιον, παραυτὰ ὁρμαίως ἐξῆλθεν σὺν τῇ ἰδίᾳ γυναικὶ Λέκτρᾳ καὶ τοῖς αὐτῶν τέκνοις Σημμίᾳ καὶ Ζήνωνι εἰς ἀπάντησιν αὐτοῦ, ἵνα αὐτὸν δέξωνται.*

nun diese apokryphische Schrift zu Anfang des zweiten Jahrhunderts abgefaßt sein [1]) oder die ältesten apokryphischen Berichte als Quellen benutzt haben [2]), so lange man nicht nachweisen kann, daß die detaillirte Erzählung von dem *οἶκος Ὀνησιφόρου* in Ikonium aus der Luft gegriffen ist — und vor solcher Behauptung möchte doch vielleicht die als historisch unanstößig nachgewiesene Notiz über die Tryphaena [3]) etwas vorsichtig machen —, so lange wird man annehmen dürfen, daß Onesiphorus seinen Wohnsitz in Ikonium, der Nachbarstadt von Derbe, gehabt habe [4]). Wie konnte aber Paulus dem in Ephesus sich aufhaltenden Timotheus Grüße an des Onesiphorus Haus auftragen, zumal da er ihn aufforderte, möglichst schnell nach Rom zu kommen? War Timotheus dagegen in Derbe oder überhaupt irgendwie in seinem Heimatslande Lykaonien, so konnte er, ohne viel Zeit zu verlieren, die aufgetragenen Grüße in Ikonium ausrichten. So wird also Theodoret in der Erklärung von 4, 12 doch wohl Recht behalten und damit auch das Hindernis hinweggeräumt sein, 1, 15 so zu fassen, wie es die Form jenes Ausspruchs und die Stimmung des ganzen Abschnittes von 1, 6 an fordert, nämlich als Fragesatz.

In einen ganz bestimmten Abschnitt des Lebens Pauli wird man durch die kurze Bemerkung über den Aufenthalt des Crescens und Titus gewiesen (4, 10). Ich halte *Γαλλίαν*, nicht *Γαλατίαν*, für die richtige Lesart, die auch Tischendorf (ed. VIII) und Hofmann befolgt haben als von Handschriften und Kirchenvätern völlig beglaubigt, und deren Correctur in *Γαλατίαν* zu leicht begreiflich ist, als daß man sie verwerfen dürfte. Also die beiden Gefährten des Apostels hatten sich, „der eine in die zwischen Makedonien und Italien, der andere in die zwischen Italien und

---

1) Vgl. Zahn in den Göttinger Gelehrten Anzeigen 1876, Stück 41, S. 1292—1308.

2) Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1877 I, S. 134 ff.

3) Vgl. v. Gutschmid im Rhein. Museum 1864, S. 178.

4) Daß der in der Apostelgeschichte genannte Onesiphorus für den im zweiten Tim.-Brief genannten gehalten sein wolle, dafür zeugt die reichliche Benutzung dieses Briefes, besonders auch was die Personalien anlangt.

Spanien gelegene Provinz" (Hofmann) begeben [1]). Ist es nun denkbar, daß Paulus, wenn sein lebhafter Wunsch, nach Spanien zu kommen (Röm. 15, 22 ff.), nicht erfüllt war, zwei seiner Genossen in dem von ihm allerdings noch nicht bereisten, aber auch, so viel wir wissen und wie es an sich wahrscheinlich ist, von ihm in erster Linie nicht in's Auge gefaßten Gegenden Gallien und Dalmatien hätte wirken lassen? Entweder hat er seine früheren Entschlüsse total geändert, oder er ist, als er diese Worte schrieb, schon in Spanien gewesen.

Diese Vermuthung wird unterstützt durch die Bemerkung über den Aufenthaltsort des Erastus und Trophimus (4, 20). Die Ansicht, daß Paulus hier von einem Ereignis berichte, das dem Zeitabschnitt vor seiner Gefangenschaft in Cäsarea angehört, bedarf nach den Gegenbemerkungen Huthers [2]) und Hofmanns keiner Widerlegung mehr. Es kann sich nur fragen, ob Paulus hier von der Reise einiger Freunde zu ihm nach Rom erzähle, oder von einer eigenen Reise, die dann in die Zeit nach seiner ersten Gefangenschaft gesetzt werden muß. Zu einem sicheren Resultate wird man kommen, wenn man wie Reuß [3]) auf den Zusammenhang achtet, in welchem sich diese Notiz befindet [4]). Reuß bemerkt: „Des Onesiphorus Verwandte grüßend, erwähnt Paulus nachträg-

[1]) Daß *Γαλλία* ohne eine Näherbestimmung wie *ἡ ἑῴα*, *ἕωλος* auch Bezeichnung von *Γαλλογραικία* sein könnte, ist mir unwahrscheinlich. Wenigstens ist es mir nicht gelungen, einen Beleg für diesen Sprachgebrauch zu entdecken. Uebrigens macht das über des Timotheus Aufenthalt zu Bemerkende die Annahme unmöglich, daß, selbst bei Beibehaltung der Lesart *Γαλατία*, darunter das asiatische Gallien verstanden werden könnte.

[2]) Kritisch-exegetisches Handbuch über die Briefe an Timotheus und Titus. 4. Aufl.

[3]) a. a. O., § 125.

[4]) Hofmann (S. 304) findet in dieser Notiz eine Antwort auf eine Anfrage des Timotheus. Dieses Urtheil würde berechtigt sein können, wenn der zweite Tim.-Brief ein Antwortschreiben wäre. Das glaubt Hofmann aus 1, 4 b schließen zu müssen, aber — wie ich hier freilich nicht nachweisen kann — mit Unrecht. Im übrigen dürfte man wünschen, daß die, welche über die „brieflichen Thränen" spötteln, die Hofmann den Timotheus (1, 4) weinen läßt, zuerst die große exegetische Schwierigkeit dieser Stelle lösten oder doch empfänden.

lich, daß selbiger in seiner Gesellschaft noch andere Freunde nach Rom hat mitbringen wollen, von diesen sei Erastus in Korinth zurückgeblieben, Trophimus gar schon in Milet wegen Krankheit." Allein nirgends ist zu lesen, daß Onesiphorus noch mit anderen nach Rom gekommen sei; wäre dieses der Fall gewesen, so würde Paulus seine innige Dankesäußerung (1, 16) ganz entschieden nicht auf Onesiphorus beschränken. Nun läßt sich jedoch denken, daß als Subject von ἀπέλιπον Onesiphorus und Erastus gemeint seien. Aber im Hinweis auf ἀπέλιπον in V. 13 und mehr noch darauf, daß Paulus, während er sonst überall voraussetzt, Timotheus sei über die Einzelheiten seiner Erlebnisse, ja sogar über die Vorgänge in der Provinz Asien nicht unterrichtet, hier voraussetzen würde, Timotheus wisse um die Reise, auf welche er anspielt, muß gegen Reuß' Deutung Bedenken erregen. Aus dem Verhältnis von V. 19 u. 20 läßt sich nichts sicheres schließen. Denn wenn man es auch für wahrscheinlich halten mag, daß die Erinnerung an die dem Paulus besonders nahestehenden Personen in V. 19 diesen veranlasse anderer zu gedenken, die, wenn sie sich noch da befinden, wo der Apostel einst von ihnen Abschied genommen hat, Timotheus, dessen Reiseroute durch den Auftrag 4, 13 näher bestimmt war, wahrscheinlich nicht wird grüßen können, so ist doch die von Reuß bevorzugte Gedankenverbindung ebenso wahrscheinlich. Von wesentlichem Belang dagegen für die Feststellung des Sinnes von ἀπέλιπον ist die Untersuchung über den V. 20 u. 21 verbindenden Gedanken. Mit Recht hat Hofmann die Ansicht zurückgewiesen, daß V. 20 zu 21 in demselben Verhältnisse stehe, wie V. 10 zu 9. Denn in V. 21ª liegt der Ton auf πρὸ χειμῶνος. Je auffallender aber die Mahnung V. 21ª mitten zwischen den Grüßen steht, um so weniger genügt es, dieselbe nur als etwas zu bezeichnen, was noch gesagt werden wolle, bevor der Brief schließe. Die Frage muß beantwortet werden: Wie kommt Paulus dazu, im Anschluß an die Bemerkung, daß Trophimus krank in Milet zurückgeblieben sei, die Mahnung, welche er schon V. 9 in aller Dringlichkeit ausgesprochen hatte, mit der Näherbestimmung πρὸ χειμῶνος zu wiederholen? Doch wahrscheinlich so, daß ihn eben jene Reise des Trophimus an den Winter erinnert. Den

kranken Trophimus hat schon Wieseler in seiner hypothesenreichen Deutung dieser Stelle mit den Winterstürmen in Zusammenhang gebracht [1]), und es liegt in der That nichts näher als die Vermuthung, man habe den Erkrankten in Milet zurückgelassen, um nicht, durch seine Pflege aufgehalten, die letzte Gelegenheit, zu Schiffe fortzukommen, zu verpassen. Diese unausgesprochene Begründung von V. 20^{b} konnte sehr leicht zu der Aufforderung V. 21 überleiten, wenn Paulus selbst einst den Trophimus in Milet zurückgelassen hatte, sehr viel weniger leicht, wenn Paulus nur durch Hörensagen von dem Grunde des Zurückbleibens jenes erkrankten Freundes wußte. Dazu kommt, daß Tit. 3, 12 Paulus dem Titus schreibt: *ὅταν πέμψω Ἀρτεμᾶν πρὸς σὲ ἢ Τυχικόν, σπούδασον ἐλθεῖν πρός με εἰς Νικόπολιν· ἐκεῖ γὰρ κέκρικα παραχειμάσαι.* Diese Bemerkung macht, mag man über die Entstehung des Titus-Briefes seine vielleicht gerechten Bedenken haben, durchaus einen zuverlässigen Eindruck. Wie sollte man auch, zumal da von einem Ueberwintern des Paulus in Epirus sonst nirgends die Rede ist, darauf gekommen sein, einem Falsificate diese Bemerkung beizufügen, ohne daß sich dieselbe auf eine bestimmte Tradition stützen könnte? Die Zustimmung dieser Notiz zu der versuchten Erklärung des Zusammenhanges zwischen V. 20 u. 21 verhilft letzterer zu einem ziemlich hohen Grade von Wahrscheinlichkeit. Paulus konnte sich also in Milet deshalb nicht aufhalten, weil der Winter vor der Thüre war und er vor Anbruch desselben noch in Nikopolis, wohin ihn sein Weg über Korinth führte, sein mußte [2]).

In die Reiseroute des Paulus, welche sich aus den bisherigen Untersuchungen ergeben hat — Milet, Korinth, Nikopolis —, über deren Verhältnis zu den Reisen in der Apostelgeschichte aber offenbar nichts zu sagen ist, kann nun als neue Station Troas (V. 13) aufgenommen werden. Dort hat Paulus einst seinen Mantel [3]) und Bücher bei einem gewissen Karpus zurückgelassen; Paulus

[1]) In Herzogs Real-Enc. XXI, S. 340.

[2]) Es ist zu beachten, daß von Titus, den Paulus nach Tit. 3, 12 nach dem epirotischen Nikopolis citirt, 2 Tim. 4, 10 berichtet wird, er sei nach dem nördlicheren Dalmatien gegangen.

[3]) Daß *τὸν φελόνην* so zu verstehen sei, hat schon Bengel vollgültig begründet.

bittet den Timotheus, ihm diese Sachen mitzubringen. Weshalb Paulus um den Mantel bittet, erklärt sich völlig aus V. 21; weniger deutlich ist, wozu ihm die Papiere nöthig sind. Man hat diese Bitte überhaupt seltsam gefunden. Konnten ihn seine Freunde in Rom (V. 21) für den Winter nicht mit einem wärmenden Mantel versehen und ihm Bücher verschaffen, wie er sie gebrauchen wollte? Ersteres gewiß; aber um den zuerst genannten Mantel ist es ihm nicht zumeist zu thun, sondern um die Pergamente, die ihm in Rom am Ende doch wol nicht ersetzt werden konnten. Den Grund hiefür kann ich aus dem Zusammenhange der Verse nicht erkennen, ohne deshalb Bahnsens wunderliche Frage: „Was sollen überhaupt die *βιβλία* und *μεμβράναι* für einen Inhalt gehabt haben, wenn sie in Pauli Besitze waren?“ nicht beantworten zu können.

Aber weshalb nahm Paulus bei seiner Abreise von Troas jene Sachen nicht mit? Man hat auch hier wieder an den Bericht der Apostelgeschichte erinnert und gemeint, daß Paulus, der Apg. 20, 13 Troas zu Fuße verläßt, deshalb wohl seine Sachen zurückgelassen habe. Aber wie stimmt es mit dem Werthe, den er denselben beimißt, daß er sie in Troas läßt, wohin er nicht wieder zurückkehren will, anstatt sie seinen zu Schiffe abreisenden Gefährten anzuvertrauen? Und während der ganzen Zeit seiner Gefangenschaft in Cäsarea sollte er nicht daran gedacht haben, sich das Zurückgelassene wieder zu erbitten, jetzt aber im Angesichte des Todes auf einmal an das längst Vergessene zurückdenken? — Aber auch Hofmanns Erklärung ist zu verwerfen, daß Paulus (auf seiner Rundreise in den alten Gemeinden nach der ersten Gefangenschaft) die Sachen in Troas gelassen habe, damit sie ihm nicht bei der sommerlichen Reise in Makedonien beschwerlich wären, zumal da er sie auf seiner Rückfahrt nach Ephesus (1 Tim. 3, 14) wieder zu sich nehmen konnte. Diese Rückreise sei später von ihm aufgegeben und deshalb sein Gepäck in Troas geblieben. Allein durch nichts wird man zu der Annahme veranlaßt, daß Paulus seinen Reiseplan geändert habe. Die Frage bleibt also bestehen: Weshalb läßt der Apostel seine Sachen in Troas, wohin er doch nicht wieder zurückzukehren gedachte? Daß er dieselben nur vergessen habe, er-

ſcheint mehr als unwahrſcheinlich, da er gerade kurz vor Winterbeginn ſeinen Mantel nicht entbehren konnte, und da ihm die Bücher ſo werthvoll waren, daß er ſie ſich ſpäter noch im Angeſichte des Todes ausbat. Man muß vielmehr vermuthen, daß es ihm unmöglich gemacht war, bei ſeiner Reiſe von Troas nach Milet die bei Karpus deponirten Sachen mitzunehmen. Aber was kann ihn daran gehindert haben?

Dieſe Fragen und Vermuthungen führen mich zu der Unterſuchung des ſchwierigen Abſchnittes 4, 14—18. — Paulus bemerkt, daß ihm ein Erzarbeiter Alexander viel Uebles zugefügt habe. Wer dieſer Menſch ſei, ob mit einem Manne gleichen Namens, der 1 Tim. 1, 20 mit einem gewiſſen Hymenäus zuſammen als excommunicirt bezeichnet wird, identiſch, oder mit dem bei Gelegenheit des Aufruhrs in Epheſus (Apg. 19, 33) genannten Juden Alexander, deſſen Nennung in jenem Berichte vielleicht darauf hindeutet, daß er eine für die alte Kirche nicht gleichgültige Perſon geweſen [1]), iſt im voraus ganz unmöglich zu entſcheiden. Aber darauf iſt gleich zu achten, daß es falſch iſt, mit Huther [2]) als Inhalt von V. 14 f. anzugeben: „Warnung vor einem gewiſſen Alexandros.“ Denn ſo kommt V. 14 zu kurz, an den ſich doch jene Warnung erſt anſchließt. Aber auch das wird man nicht ſagen können, in V. 14 ſtatte der Apoſtel Bericht ab über des Alexander Uebelthaten. Denn der Inhalt dieſes Verſes iſt ſo allgemein gehalten, daß Paulus, da die Perſönlichkeit des Alexander dem Timotheus bekannt ſein mußte, und zwar als Feind des Evangeliums — andernfalls würde Paulus berichten, wie es gekommen ſei, daß Alexander ihm widerſtanden habe — den Satz nicht niedergeſchrieben haben kann, um dem Timotheus etwas neues zu berichten. Das betonte *πολλά* läßt erkennen, daß Paulus jene Worte auf das Papier warf, weil ſein Herz zu voll war von der ſchmerzlichen Empfindung, deren Stärke ſich in den Worten *ἀποδώσει αὐτῷ ὁ κύριος κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ* einen für viele anſtößigen Ausdruck gegeben hat [3]). An dieſe Gerichtsankündigung ſchließt

[1]) Vgl. Hofmann a. a. O., S. 299.

[2]) a. a. O., S. 328.

[3]) Nicht das gering bezeugte *ἀποδῴη* iſt zu leſen, obwol es auf den erſten

sich eine Warnung vor dem frevelhaften Menschen. Bei diesem Charakter der Sätze in V. 14 f. drängt sich, trotzdem daß V. 14 neben V. 13 asyndetisch steht, vor allem die Frage nach dem inneren Zusammenhange zwischen V. 13 und V. 14 auf. Man hat indes das Verhältnis von V. 14 zu V. 15 mehr im Auge gehabt, in der Meinung, daß mit V. 14 ein neuer Abschnitt beginne. So ganz besonders Hofmann [1]: „Mit V. 14 kommt der Apostel auf die Gerichtsverhandlung zu sprechen, der er untersteht; denn auf sie bezieht sich, was er von einem Metallarbeiter Alexander sagt." Allein wenn der Apostel mit V. 14 einen ganz neuen Gegenstand zu besprechen beginnt, so dürfte man doch wol erwarten, daß er gleich bestimmt sagte, um was es sich handle, anstatt ganz allgemeine Gedanken auszusprechen, um dann den Leser aus dem Verhältnis der Worte *λίαν γὰρ ἀνθέστηκε τοῖς ἡμετέροις λόγοις* zu V. 16 hinterher schließen zu lassen, daß sich alles von V. 14 an Gesagte auf die Gerichtsverhandlung beziehe. Wie stimmt ferner zueinander, daß Paulus V. 14 von der Gegnerschaft des Alexander vor Gericht aoristisch spricht (*ἐνεδείξατο*), während das von Hofmann gelesene *ἀνθέστηκε* die Feindschaft als eine dauernde bezeichnet [2]. Vor allem aber, wie kommt Hofmann nach Ephesus! Daß Anklagen gegen Paulus sich gerade auf den Apg. 19 berichteten Aufruhr beziehen mußten, kann doch von vorn herein nicht feststehen; daß aus *ὃν καὶ σὺ φυλάσσου* folge, Alexander und Timotheus seien an demselben Orte, kann man nicht behaupten, und daß Timotheus sich in der That längst nicht mehr in Ephesus befindet, ist oben zu beweisen versucht. —

Blick nicht begreiflich erscheint, aus welchem Grunde man es mit *ἀποδώσει* vertauscht haben könnte; denn die Behauptung Bahnsens, *ἀποδῴη* sei gerade deshalb, weil „es die Rachsucht noch klarer hinstellen würde", Correctur, wird wenigen verständlich sein. Die Veranlassung zu der Correctur ist vielmehr der Optativ des parallelen Satzes *μὴ αὐτοῖς λογισθείη* (V. 16); vielleicht auch die Erinnerung an das *δῴη* 1, 16. 18.

[1] a. a. O., S. 297.

[2] Vgl. Hofmann a. a. O., S. 299: „Von Ephesus aus wird Alexander durch seine Aussagen dem Apostel so viel böses erwiesen haben, indem er den seinen (*μοι* V. 14 — aber *ἡμετέροις* V. 15?!) fort und fort widerstritt."

Von den Gründen, welche Hofmann gegen die, welche in V. 14 f. nichts als einen Bericht über gewisse der Vergangenheit angehörige Erlebnisse mit Alexander finden, also gegen eine Fassung von λίαν γὰρ ἀνθέστηκε τοῖς ἡμετέροις λόγοις, nach welcher diese Worte von einem Widerspruch des Alexander gegen die Verkündigung der christlichen Lehre durch Paulus und seine Genossen handeln, ist einer sehr beachtenswerth. Hofmann meint, nur bei seiner Fassung dieser Worte böten dieselben eine Begründung des ὃν καὶ σὺ φυλάσσου; denn: „Alexanders Gegnerschaft gegen die christliche Lehre könnte doch für Timotheus nimmermehr ein Grund sein sollen, sich vor ihm anders inacht zu nehmen, als wie sich jeder Christ vor den Gegnern des Christentums inacht nehmen muß, nämlich keinen Anlaß zur Lästerung zu geben, was aber φυλάσσεσθαί τινα auch nicht heißen könnte." Die Richtigkeit dieser Behauptung und die Zweckwidrigkeit der allgemeinen Ermahnung: „Hüte dich vor den Gegnern des Christentums", einem Timotheus gegenüber, erhellt aus 2, 11 f. 4, 2—5. Aber Hofmanns Erklärung wird hiedurch nicht gesichert, da, abgesehen von den oben gemachten Einwänden statt ἀνθέστηκε das überwiegend beglaubigte ἀντέστη zu lesen ist, was auch Tischendorf (ed. VIII), Huther u. a. bevorzugen. Dadurch tritt nun V. 15 b in ein Verhältnis zu V. 15 a, dessen Schwierigkeit man vielleicht die Lesart ἀνθέστηκε zu verdanken hat. Timotheus soll sich deshalb vor Alexander hüten, weil dieser einstmals Pauli und seiner Genossen Predigt heftig widerstanden hat. Wenn aber der Apostel seine Warnung vor Alexander nicht durch die fortdauernd feindliche Gesinnung und Handlungsweise desselben begründet, sondern durch ein bestimmtes, der Vergangenheit angehöriges Ereignis, so hat solche Begründung den Sinn, daß Paulus voraussetzt, Timotheus werde in dieselbe Lage kommen, in welcher er sich befand, als er unerfreulicherweise mit Alexander zusammenstieß. Es ist deutlich, wie bei dieser Auffassung das ὃν καὶ σὺ φυλάσσου nicht mit der Ermahnung, ohne Furcht unter allen Verhältnissen das Evangelium zu predigen, in Widerspruch geräth. Denn nicht dazu ermahnt Paulus, daß Timotheus überhaupt die Begegnung mit einem Menschen vermeiden solle, der seiner Predigt doch nur widersprechen werde; er

warnt ihn vielmehr vor einem Zusammenstoß mit Alexander, wie er ihn einst erlebt hat. Dieser Zusammenstoß wird sich dann aber nicht auf einen einfachen Widerspruch beschränkt haben, sondern für Paulus, wie die Verknüpfung von V. 14 u. 15 bestimmt vermuthen läßt, von übeln Folgen begleitet gewesen sein. Aber wie kann der Apostel voraussehen, daß Timotheus in dieselbe Lage gerathen werde, in welcher er einst mit Alexander aneinandergerieth? Natürlich nur dann, wenn er bestimmt vorauswußte, daß Timotheus auf seiner Reise gewisse Orte berühren werde. Daß er dabei nicht an Rom denken konnte, hat Hofmann (S. 299) richtig erkannt. Von anderen Städten aber, welche Timotheus passiren werde, konnte Paulus, abgesehen von den lykaonischen (vgl. zu V. 19), mit Sicherheit nur Troas als Station vorausbezeichnen. Es scheint also, als ob er es für möglich achte, hier könne dem Timotheus etwas von Alexander geschehen. Dies führt zu der Untersuchung des Verhältnisses zwischen V. 13 u. 14 zurück, welche man versäumt hat, obwol doch eine handgreifliche Schwierigkeit darin liegt, daß Paulus von der Bitte um Mantel und Bücher nicht zu einem neuen Berichte übergeht, sondern zu einem Ausrufe über des Alexander Uebelthaten. Dieser muß nothwendig in einem Zusammenhange stehen mit dem Ereignisse, das Paulus gezwungen hat, seine Sachen in Troas zurückzulassen. Damit wären dann allerdings dem Bestreben, in dem Alexander des zweiten Tim.-Briefes den ephesinischen Juden (Apg. 19) wieder zu erkennen, bedenkliche Hindernisse in den Weg gelegt. Um so mehr ist es an der Zeit, einen Blick auf den 1 Tim. 1, 20 genannten Alexander zu werfen.

Die Bedenken gegen den ersten Tim.-Brief beziehen sich auch auf das Verhältnis zwischen den in beiden Briefen genannten Alexander [1]). Man ist unsicher, ob die 1 Tim. 1, 20 berichtete Excommunication von Paulus über Alexander und seinen Genossen schon in Ephesus mündlich oder erst später schriftlich ausgesprochen sei, und nennt in beiden Fällen den Ausdruck unnatürlich. Und mit Recht — d. h., wenn man voraussetzt, was noch keiner bewiesen hat und

[1]) Bleek a. a. O., S. 572 f.

was sehr leicht zu widerlegen ist, daß jene beiden Apostaten bei Timotheus in Ephesus seien, resp. gewesen seien. Wenn Paulus dem Timotheus eigens über jene Excommunication berichtet, so darf man wol voraussetzen, daß er noch nichts davon gewußt hat; dann aber, daß die Excommunication nicht in der Gemeinde vor sich gegangen ist, deren Verhältnisse zu regeln Timotheus thätig war. Nur der ephesinische Jude hat es bewirkt, daß man die Darstellung im ersten Tim.-Brief hat unnatürlich finden wollen, denn die Worte *οὓς παρέδωκα* lassen doch wohl an Klarheit nichts zu wünschen übrig. Der Alexander im ersten Tim.-Brief sieht nun dem im zweiten Briefe so ähnlich, abgesehen von dem Titel *ὁ χαλκεύς*, daß auch die meisten in beiden dieselbe Person gefunden haben, freilich nicht ohne ein Misverständnis des möglicherweise sogar ein Falsificat nachbildenden Verfassers des ersten Briefes zu constatiren, — Alexander avancirt aus dem Nährstand in den Lehrstand. Diese Ansicht wird unten gewürdigt werden; jetzt ist noch auf einen Zug im Berichte über Alexander (1 Tim. 1, 20) aufmerksam zu machen, neben dem sich allerdings jener vermeintliche Misverstand besonders gut ausnimmt. Paulus berichtet dem Timotheus die Excommunication des Alexander, nachdem er ihn vor geraumer Zeit in Ephesus gelassen hat und nach Makedonien gereist war (1 Tim. 1, 3). Die Excommunication wird demgemäß an einem der auf der Reiseroute von Ephesus nach Makedonien gelegenen Orte oder in Makedonien selbst geschehen sein. Ist es nun ein bloßer Zufall, daß eine der Hauptstationen dieser Route Troas war (vgl. Apg. 20) und daß, wenn nicht alles trügt, der Alexander des zweiten Briefes in Troas zu suchen ist?

Man verzeihe mir diesen nothwendigen Abstecher in den ersten Brief; er wird vielleicht dazu dienen, meine Behauptung, daß Alexander der Schmied es bewirkt habe, daß Paulus Mantel und Bücher in Troas zurücklassen mußte, als annehmbar zu erweisen. Erbost auf Paulus wegen seiner Excommunication, konnte es dem Alexander nicht schwer werden, durch seinen heftigen Widerspruch gegen die Predigt des aus Makedonien zurückgekehrten Apostels (1 Tim. 3, 14) eine von den Scenen zuwege zu bringen, die sich in des Apostels Leben so oft abgespielt haben und die nur deshalb für

ihn nicht tödlich ausliefen, weil er sich seinen Verfolgern durch die Flucht entzog (vgl. 2 Tim. 3, 11 f.). In der Eile einer Flucht aus Troas blieben Mantel und Bücher bei Karpus. Nur so kann ich mir V. 13, den auffallenden Uebergang zu V. 14 und V. 15 selbst erklären [1]).

Aber macht nicht eine solche Deutung dieser Stelle eine Gedankenverbindung zwischen V. 14 f. und V. 16 ganz unmöglich? Was hat jene That des Alexander mit der Feigheit der Freunde Pauli bei Gelegenheit der ersten ihn betreffenden Gerichtsverhandlung zu thun? Es ist zu beachten, daß V. 14 f. und V. 16 asyndetisch nebeneinanderstehen, aber je mit einer Bemerkung abschließen [2]), welche anzeigt, daß die Erinnerung an Alexander wie an die feigen Freunde das Gemüth des Apostels schmerzlich bewegt. Zu V. 14 wurde bereits bemerkt, daß Paulus dem Timotheus keine besonderen Neuigkeiten mittheilen wolle, wenn er an Alexanders Uebelthaten erinnert, sondern daß vielmehr, wie jetzt deutlich ist, die durch ein besonderes Erlebnis mit Alexander veranlaßte Bitte in V. 13 dem Apostel die Ereignisse in das Gedächtnis zurückrufe, deren verstimmende Gewalt sich in dem Ausruf: „Viel hat mir Alexander zuleide gethan; der Herr wird ihm vergelten nach seinen Werken!“ offenbart. Wenn sich nun an diesen Satz ein anderer mit ähnlichem Auslaut anreiht, so ist klar, die Gleichheit oder Aehnlichkeit der niederdrückenden Erfahrungen, welche der Apostel bei Alexander und bei seinen Freunden in Rom gemacht hatte, verknüpft diese zwei an sich vielleicht gegeneinander völlig gleichgültigen Ereignisse. Die schmerzlich bewegte Rede verschmäht aber die logischen Bindewörter. Erkennt man dieses Verhältnis der Verse 14—16 zu einander nicht, so wird man, wenn man sich überhaupt

---

[1]) Nach Hebr. 13, 23 ist Timotheus eben erst aus einer Gefangenschaft freigekommen und beabsichtigt, wenn der Brief wirklich nach Rom gerichtet ist, eben dorthin zu kommen. Der Brief kann nicht lange nach Pauli Tode geschrieben sein. Sollte Timotheus trotz des Apostels Warnung zu Troas in Haft gekommen sein und Paulus den geliebten Sohn vergeblich erwartet haben?

[2]) V. 14: *ἀποδώσει αὐτῷ ὁ κύριος κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ*; V. 16: *μὴ αὐτοῖς λογισθείη.*

fragt [1]), ob denn kein Gedanke die verbindungslos nebeneinandergestellten Sätze verknüpfe, die unberechtigte Forderung stellen, die in V. 14 f. und V. 16 berichteten Ereignisse müssen in einem objectiven Verhältnisse zu einander stehen. Habe ich das Verhältnis dieser Verse zu einander richtig bestimmt, so erhebt sich die Frage: Sind die Empfindungen, welche jene beiden Erlebnisse bei Paulus hervorgerufen haben, so gleichartig, daß die Erinnerung an das eine die an das andere zur Folge haben konnte? Der Wortlaut der Verse läßt es vermuthen, die Erklärung, welche man ihnen zu Theil werden läßt, nicht. Man glaubt, V. 17 schließe sich eng an V. 16, so daß man beide etwa umschreiben könnte: „Bei meiner ersten Apologie hat mich zwar keiner meiner Freunde unterstützt, aber durch Gottes Beistand bin ich doch errettet." Allein gegen jene Erklärung habe ich schon im voraus ein psychologisches Bedenken. Hatte sich das Geschick Pauli trotz der Feigheit seiner Freunde zum guten gewandt, so mußte sich die gerechte Entrüstung, die ihn ergriffen haben wird, als er sich in der Gerichtsversammlung von allen verlassen sah, gelegt oder doch gemäßigt haben; der Dank gegen Gott mußte den Tadel über die verzeihliche Schwäche der Freunde lindern. Das ist aber nicht der Fall, da dieser Tadel nicht etwa gegen die Schuldigen, sondern gegen einen Unbetheiligten, nicht mündlich, sondern brieflich, nicht mild und entschuldigend, sondern in unabgestumpfter Erregung herausbricht. Wer nicht aus dem emphatisch wiederholten Gedanken: „Keiner hat mir beigestanden, alle haben mich verlassen", den ungebrochenen Schmerz des Apostels herausfühlt, dem könnte es das *μὴ αὐτοῖς λογισθείη* sagen — Worte, aus denen nicht bloß vergebende Liebe, sondern auch frischeste Entrüstung spricht; und wer aus allen diesen Worten nicht dieselbe Resignation herausfühlt, die sich bereits in V. 6 aussprach, dem sollte billig aus V. 18 klar werden, daß die lebensmuthige Stimmung, welche nach der gängigen Erklärung der Ausspruch *καὶ ἐρύσθην ἐκ στόματος λέοντος* (V. 17) athmet, ebenso widersinnig ist, als das an verschiedenen Stellen des Briefes entdeckte Bestreben des Paulus, Entlastungszeugen zu gewinnen,

[1]) Bei Huther vermißt man solche Fragen nur zu sehr.

eine noch nicht bis zu bloßer Wahrscheinlichkeit erhobene Vermuthung. — Nur wenn man V. 16 nicht durch ein unbewiesenes Verhältnis zu V. 17 abschwächt und umdeutet, liegt sein Inhalt für Paulus auf der gleichen Empfindungshöhe wie der mit der Drohung ἀποδώσει αὐτῷ ὁ κύριος κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ abschließende Satz. Es fragt sich aber noch, ob jene durch die Ereignisse mit Alexander und den Freunden in Rom hervorgerufenen Empfindungen einander so ähnlich sind, daß das Auftauchen der einen das der anderen nach sich ziehen konnte. Wäre der Alexander des zweiten Tim.-Briefes kein Mitglied der christlichen Gemeinde gewesen [1]), so würden für Paulus seine Uebelthaten in die Reihe der vielen anderen zurückgesunken sein, die er Zeit seines Lebens erfahren und mit Gottes Hülfe überstanden hatte (vgl. 3, 11). War dagegen Alexander ein früheres Glied der christlichen Gemeinde, das, vom Glauben abgefallen, den Apostel bitter befeindete, so hat der Schmerz hierüber allerdings eine gewisse Verwandtschaft mit den durch die Treulosigkeit der Freunde in Rom hervorgerufenen Empfindungen. Allein auch das genügt noch nicht, um den Uebergang zu V. 16 verständlich zu machen. 1, 15—18 finden sich Worte, die von ganz ähnlicher Empfindung getragen sind als die vorliegenden. Dem treuen Onesiphorus, dem der Apostel Gottes Erbarmen erfleht, treten gegenüber πάντες οἱ ἐν τῇ Ἀσίᾳ, ὧν ἐστὶν Φύγελος καὶ Ἑρμογένης, die sich von Paulus abgewandt haben. Beachtet man nun, daß des Alexander Genosse aus 1 Tim. 1, 20, Hymenäus, 2 Tim. 2, 17 mit einem gewissen Philetus aus einer größeren Anzahl solcher namhaft gemacht wird, die im Ansturm gegen die christliche Wahrheit immer mehr Boden gewinnen, so kann man kaum zweifeln, daß auch Alexander unter den nicht genannten Häretikern einen Platz gehabt habe. Daß er nicht mit Hymenäus zusammen genannt wird, dürfte wol darin seinen Grund haben, daß dem Paulus die Nachricht von der Leugnung der Todtenauferstehung in den Gemeinden Asiens mit den Namen des Hymenäus und Philetus als Prediger dieser neuen Lehre überbracht war. Damit hätte ich allerdings zum Theil die

[1]) Bleek a. a. O., S. 573.

Reflexionen wiederholt, welche den unbekannten Verfasser des ersten Tim.-Briefes dazu veranlaßt haben sollen, den Schmied in einen Irrlehrer zu verwandeln. Aber wenn der Falsator ein paar Irrlehrer in seinem Briefe haben wollte, so ist es doch rein unverständlich, weshalb er nicht zu Hymenäus und Philetus griff, anstatt zu ersterem den Alexander hinzuzusuchen. Und wenn ein Misverständnis von 4, 14 f. begreiflich ist, so ist es doch am leichtesten das, daß der Widerstand des Schmiedes gegen die Worte Pauli in Form eines „schlagenden" Beweises stattgefunden habe. Daß übrigens der Beruf des Schmiedes den Alexander nicht daran gehindert hat, auch als Irrlehrer aufzutreten, beweisen die Worte *λίαν ἀντέστη τοῖς ἡμετέροις λόγοις* so unzweifelhaft, daß man als Grund für die Annahme jenes Misverständnisses, wenn dieselbe nicht durch Bleeks verehrungswürdigen Namen geschützt wäre, die Sucht nach Widersprüchen zwischen den beiden Timotheusbriefen bezeichnen müßte. Alexander gehört auch im zweiten Brief unter die Häretiker. Wenn nun 1, 15 davon die Rede ist, daß sich viele von Paulus, d. h. dem Zusammenhange gemäß von seiner Lehre abgewandt haben, so ist hiefür der Grund in dem Treiben der asiatischen Häretiker zu suchen, deren Erstling nach 1 Tim. 1, 20 Alexander nebst Hymenäus war. Wie Paulus unter jenem Abfalle litt, zeigt der in seiner Frageform tief ergreifende Satz 2 Tim. 1, 15. Was wunder, daß Paulus, an den Alexander erinnert, in einen Klageruf ausbricht und dem Verstörer der christlichen Gemeinde Gottes Gericht ankündigt (vgl. Gal. 5, 10. 12); daß er von der Treulosigkeit seiner ehemaligen Anhänger in Asien zu der Feigheit seiner Freunde in Rom, die nichts gethan haben, ihn zu retten, die trüben Gedanken schweifen läßt.

Diese Erklärung des Zusammenhanges von V. 14—16 wird das Urtheil derer gegen sich haben, die in diesen Versen nach keinem Zusammenhange fragen und sich erst durch das *δέ* in V. 17 aufmerksam machen lassen, daß doch wenigstens V. 16 und V. 17 in einem Verhältnis zu einander stehen, dessen Bedeutung für den Gedankencomplex V. 14—16 ihnen natürlich unklar bleiben muß. Ebenso werden die, welche zwischen den V. 14 f. u. 16 berichteten Thatsachen einen objectiven Zusammenhang glauben nachweisen zu

können, V. 17 auf das zuletzt berichtete Ereignis beziehen. Es ist nun zu untersuchen, ob sich V. 17 wirklich zu einer Ergänzung von V. 16 eigne oder nicht. Der Entscheid hierüber wird das Urtheil über meine Auffassung des Zusammenhanges in V. 14—16 sein. — Huther u. a. erklären V. 17 dahin, daß sich Gott des verlassen vor Gericht stehenden Apostels angenommen habe, so daß dieser, von freudiger Zuversicht erfüllt, vor der corona populi ein Zeugnis von Christo ablegen konnte, das eine derartige Wirkung hatte, daß Paulus, wenngleich nicht aus der Haft befreit, so doch vom Tode errettet wurde. Daß bei dieser Erklärung der ganze V. 17, mit Ausnahme des ersten Gliedes, umgedeutet, resp. abgeschwächt werden muß, liegt auf der Hand; die Worte *ἵνα δι' ἐμοῦ τὸ κήρυγμα πληροφορηθῇ καὶ ἀκούσωσιν πάντα τὰ ἔθνη* werden mit einem Leichtsinn gedeutet, der aus allem alles machen kann. Theodoret, der in seiner unrichtigen Deutung dieser Stelle an Otto [1]) einen halben Nachahmer gefunden hat, gibt der Empfindung, daß sich jene Worte nicht durch Annahme einer Vertheidigungsrede vor Gericht erklären lassen, einen deutlichen Ausdruck, indem er dieselben auf des Apostels Reise nach Spanien deutet [2]), nachdem bereits Eusebius die Stelle ähnlich erklärt hatte [3]); und der unbestechliche de Wette gesteht: „Den vollen und natürlichen Sinn fassen allein Theodoret u. a., welche dabei an die Verbreitung des Evangeliums durch den Apostel in Spanien und ander-

1) Die geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe.

2) *Ἵνίκα τῇ ἐφέσει χρησάμενος εἰς τὴν Ῥώμην ὑπὸ τοῦ Φήστου παρεπέμφθη, ἀπολογισάμενος* (lege *ἀπολογησάμενος*) *ὡς ἀθῶος ἀφείθη καὶ τὰς Σπανίας κατέλαβε καὶ εἰς ἕτερα ἔθνη δραμὼν τὴν τῆς διδασκαλίας λαμπάδα προσήνεγκε. πρώτην τοίνυν ἀπολογίαν τὴν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἐκδημίᾳ γεγενημένην ἐκάλεσε.*

3) Vgl. Hist. eccl. II, 22. — Eusebius findet in V. 16f. die Befreiung des Apostels aus der ersten römischen Gefangenschaft und eine Wiederaufnahme seines Evangelistenberufes, wie die Kunde davon geht, bestätigt. Er sowol wie Theodoret denten V. 17 auf seine Errettung aus dem Rachen des Löwen Nero. Diese Erklärung von V. 16 u. 17 wird von einer noch größeren psychologischen Schwierigkeit gedrückt, als die, welche ich bei der gewöhnlichen Deutung dieser Verse aufgezeigt habe. Daß sich V. 16 auf eine erste Gerichtsverhandlung des jetzt noch schwebenden Processes beziehen müsse, behaupten die neueren Ausleger mit Grund.

wärts denken." Und doch deutet er die Worte auf Pauli Predigt in Rom, anstatt eine ungelöste Schwierigkeit anzuerkennen. Huther erhebt mit Recht Widerspruch gegen de Wette's Abschwächung des πληροφορεῖν τὸ κήρυγμα zu einem einfachen εὐαγγελίζεσθαι [1]), meint aber, obwol er eine zweite Gefangenschaft annimmt, Paulus habe das κήρυγμα von Christo bereits durch die Predigt in Rom erfüllt, und scheut sich nicht πάντα τὰ ἔθνη durch „alles Volk" zu übersetzen und von der corona populi in der Gerichtsverhandlung zu verstehen. Gegen eine solche Exegese hat Hofmann mit Recht Einsprache erhoben, aber leider eine Ansicht vorgetragen, welcher Huther nur widersprechen konnte. Er meint nämlich, es handle sich in V. 17 um eine Vollendung des κήρυγμα nicht direct, sondern indirect durch Paulus, der, wenn ihm vor Gericht der freudige Glaubensmuth gefehlt hätte, seinem eigenen Werke den Todesstoß gegeben haben würde und deshalb die Errettung aus jener Gefahr eine Errettung aus Löwenrachen nennt. Allein schon die Wahl des Bildes ἐρύσθην ἐκ στόματος λέοντος hätte Hofmann veranlassen können, die Richtigkeit seiner Erklärung zu bezweifeln. Mir erscheint bei Annahme der Hofmann'schen Deutung dasselbe als wenig passend gewählt. Nirgends wird, soviel ich weiß, die versuchende Macht, wenn sie wie hier als ein innerer Vorgang gedacht ist, unter solchem Bilde vorgestellt. In der naheliegenden Parallele 1 Petr. 5, 8 f. wird als das die Christen erschreckende Brüllen des Teufel-Löwen das Leiden bezeichnet, welches ihnen droht und sie zum Abfall bewegen kann. Anders ist es hier, wo nicht die Befreiung aus der Lage, welche die Versuchung veranlaßt, sondern die Befreiung von der Versuchung in jener Lage mit ἐρύσθην ἐκ στόματος λέοντος bezeichnet würde. Es kann mit diesen Worten nur auf Errettung

---

1) In keiner der von de Wette angezogenen Stellen hat πληροφορεῖν, resp. πληροῦν die von ihm geforderte Bedeutung. Röm. 15, 19 beweist das directe Gegentheil, da es eine unmissverständliche Erklärung an V. 23: νυνὶ μηκέτι τόπον ἔχων ἐν τοῖς κλίμασιν τούτοις, hat. Es folgt aus diesem Citate, daß der durch keine locale Näherbestimmung eingeschränkte Satz ἵνα δι' ἐμοῦ τὸ κήρυγμα πληροφορηθῇ seine Ergänzung findet an dem uneingeschränkten πάντα τὰ ἔθνη des Parallelsatzes.

aus Lebensgefahr hingewiesen sein [1]). Eine zwischen beiden Auffassungen vermittelnde Deutung, wie sie Huther seit der 3. Auflage seines Commentars vertritt, stellt nicht bloß kein erträglicheres Verhältnis zwischen V. 17 und V. 18 her, sondern läßt auch ebenso wie die Hofmanns auf den Apostel ein bedenkliches Licht fallen. Er, der dem Tode schon so oft ins Angesicht gesehen, der es gewohnt war in der Volksversammlung wie vor den Herrschern zu reden, der nach der Regel *εἰ ἀρνησόμεθα, κἀκεῖνος ἀρνήσεται ἡμᾶς*, streng gegen sich selbst wandelte und deshalb schließlich auf ein Leben zurückblicken konnte, das für die Verwirklichung seiner kühnen Pläne ausgereicht hatte [2]), — ein solcher hätte in die Lage kommen können, lediglich aus Furcht vor äußerer Gefahr seinen Glauben zu verleugnen [3]) oder doch durch Muthlosigkeit der Zuversicht, daß die Völkerwelt berufen sei, Gemeinde Christi zu werden, den Nerv zu durchschneiden? Mir erscheint solche Annahme, die nicht durch die leiseste Andeutung im Texte veranlaßt ist, ganz unmöglich. Wenn nur ein solcher Paulus der exegetischen Noth über V. 17 ein Ende machen kann, dann ist es entweder mit der Echtheit des zweiten Tim.-Briefes oder mit der Erklärung von 4, 17 schlecht bestellt. Der Brief giebt indes ein ganz anderes Bild vom Apostel.

Wenn mir der Beweis gelungen ist, daß V. 16 mit V. 14 f. durch die in beiden gleiche schmerzliche Stimmung verknüpft ist; wenn ich ferner nachgewiesen habe, daß eine Beziehung von V. 17 f. auf die erste Gerichtsverhandlung unmöglich ist, so kann man über die richtige Beurtheilung von V. 17 f. nicht mehr zweifelhaft sein. V. 17 steht ebenso wenig in objectivem Zusammenhange mit V. 16, wie V. 16 mit V. 14 f., sondern stellt sich dem von gleicher Stimmung getragenen Abschnitte V. 14—16 als von entgegengesetzter Stimmung beherrscht mit *δέ* gegenüber. Nachdem Paulus in V. 14—16 seinen schmerzlichen Gefühlen über den Abfall seiner Anhänger in Asien, dem er nicht entgegentreten, und über die Feigheit seiner Freunde in Rom, deren Folgen er nicht

1) Vgl. 1 Macc. 2, 60 (Dan. 6, 21); LXX Ps. 7, 2 f. 1 Kor. 15, 32. Ignatius ad Rom. V, 1.

2) Hofmann und Huther urtheilen wenigstens so.

3) So Bahnsen a. a. O., S. 107.

wieder gutmachen konnte, Ausdruck gegeben hat, gewinnt er als *ὑπομονῆς μέγιστος ὑπογραμμός* wieder den vertrauensvollen Aufblick zu dem Herrn, dem sein Herz gehört (vgl. 4, 8). Ein Rückblick auf das unter der Leitung dieses Herrn geführte Leben macht ihn getrost. Nur die Thatsache, daß der Herr dem Apostel beigestanden und Kraft verliehen hat, betont V. 17, nicht, daß er dies bei einer besonderen Gelegenheit gethan. Welchem einzelnen Ereignisse hätte Paulus auch wol die Bedeutung zuschreiben können, daß Gott ihm durch dasselbe die Möglichkeit geschaffen habe, aller Welt das Evangelium zu verkündigen? Drohte nicht jede Lebensgefahr, in welcher er sich befand, diese Möglichkeit zu vernichten? Ein göttlicher Beistand zum Zwecke der Vollendung der Predigt unter allen Völkern war ihm beständig vonnöthen (vgl. 3, 11); und nicht minder eine Begabung mit der für eine glückliche Durchführung seines Berufes nöthigen Kraft. Sollte der Apostel mit *ἐνεδυνάμωσέν με* auf eine andere Kraftmittheilung hinweisen, als auf die, für welche er 1 Tim. 1, 12 dem Geber dankt und an welche er 2 Tim. 1, 7. 8. 2, 1 den in seinem Berufe läßig gewordenen Timotheus erinnert? [1]) Nur bei dieser Fassung von V. 17ª erklärt sich auch der Uebergang von den activischen Verben in das Passiv *ἐρύσθην*. Während die Worte *ὁ δὲ κύριός μοι παρέστη καὶ ἐνεδυνάμωσέν με* von der Unterstützung berichten, welche der Herr dem Apostel hat zu Theil werden lassen, so *ἐρύσθην ἐκ στόματος λέοντος* von einer höchst wunderbaren Errettung. Dort liegt der Ton auf dem Subjecte des Satzes, hier auf der präpositionalen Näherbestimmung des Verbs. Es entsteht nun die Frage, ob die Worte *ἐρύσθην ἐκ στόματος λέοντος* auf ein besonderes Ereignis hinweisen, worin sich dem Apostel der Beistand des Herrn geoffenbart habe. Der Ausdruck ist so allgemein, daß er auf jede Lebensgefahr paßt, die der Apostel erfahren hat; außerdem erscheint er als Folge einer ebenfalls ganz allgemeinen Aussage. Wenn aber der Apostel, nachdem er des göttlichen Beistandes gedacht hat, der ihm Zeit seines Lebens nicht gefehlt, ausruft: „Und aus Löwenrachen bin ich gerissen“,

[1]) Vgl. auch Tit. 1, 9. Apg. 9, 22.

so gibt er damit der durch seine Lebenserfahrungen geweckten Stimmung von der Wunderbarkeit des göttlichen Beistandes, der sich selbst da bewährt hat, wo jede Möglichkeit einer Errettung geschwunden zu sein schien, wie bei einem, der im Löwenrachen steckt, einen ebenso kurzen wie lebhaften Ausdruck. Also nicht auf ein besonderes Ereignis zielen jene Worte, wie man allerdings allgemein annimmt; sie bieten vielmehr das ganz allgemeine Urtheil, daß sich Gottes hülfreicher Beistand dem Apostel selbst in dem denkbar schwierigsten Falle bewährt habe. Erst bei dieser Auffassung wird der Anschluß von V. 18 an V. 17 deutlich. Denn nicht Resignation ist es, wie es die gängige Erklärung dieses Verses trotz aller ausweichenden Behauptungen auffassen muß, wenn der Apostel fortfährt: *ῥύσεταί με ὁ κύριος ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ*, sondern ungebrochene Glaubenszuversicht, wie sie der haben kann, der die rettende Nähe des Herrn allewege erfahren hat. Wie konnte der Apostel aus einer Errettung aus Lebensgefahr, der er sich nur mit der sicheren Aussicht auf den nahen Tod freuen konnte, jene Glaubenszuversicht schöpfen?

Nicht als Folge, sondern als Absicht des göttlichen Beistandes bezeichnet Paulus die Vollendung des *κήρυγμα* von Christus, das Lautwerden desselben unter allen Völkern. Aber diese Absicht kann von dem Apostel nur als ausgeführt gedacht sein. Wie würde er sonst in einem Satze, mit dem er schmerzlichen Reflexionen entgegentritt, auf einen von Gott nicht erreichten Zweck eingehend hinweisen. Wären nicht mit der Erinnerung hieran dem Apostel wieder schmerzliche Empfindungen aufgetaucht? Um hervorzuheben, daß Gott sich ihm beständig als Helfer bewiesen habe, bedurfte es jenes Absichtssatzes nicht. Seine Anwendung an dieser Stelle zeigt deshalb nicht bloß, daß jener Zweck Gottes erreicht, sondern auch daß mit der Erreichung desselben dem Apostel ein großes Glück zu Theil geworden ist. Weshalb will man nun nicht die Worte *ἵνα δι' ἐμοῦ τὸ κήρυγμα πληροφορηθῇ καὶ ἀκούσωσιν πάντα τὰ ἔθνη* sagen lassen, was sie sagen? Als der Apostel einst an die Gemeinde schrieb, die ihn sterben sehen sollte, konnte er berichten, daß er den Orient mit seiner Predigt erfüllt habe, immer denen das Evangelium bringend, zu denen andere Sendboten Christi noch

nicht gekommen waren, nun aber in den Occident nach Spanien reisen wolle [1]) und bei dieser Gelegenheit auch Rom als Durchgangspunkt berühren [2]). Hätte er vom Occident nur Rom und dieses nur als Gefangener gesehen, er hätte so gewiß nicht von einer Vollendung des κήρυγμα sprechen können, als er ja nur an einem Orte des Abendlandes das Evangelium verkündigt hätte, wo bereits eine christliche Gemeinde gegründet war, den er also in seinen Missionsplan nicht einmal mit aufgenommen hatte. Er kann nur dann von einer Vollendung des κήρυγμα sprechen, wenn seine Missionspredigt auch an solchen Stätten des Abendlandes laut geworden ist, wo bisher noch keine christlichen Gemeinden waren, und wenn dieselbe wirklich so weit gedrungen ist, daß gegen den Ausdruck πάντα τὰ ἔθνη ἀκούσωσιν, natürlich unter gebürender Berücksichtigung der geographischen Anschauungen jener Zeit, nicht der Vorwurf starker Uebertreibung erhoben werden kann. Das ist aber dann der Fall, wenn er selbst seinen Plan, nach Spanien zu reisen, ausgeführt und seine Genossen Crescens und Titus nach Gallien und Dalmatien geschickt hat.

Was konnte den Apostel im Angesichte des Todes und in dem tiefen Weh, das ihm, dem Selbstlosen, Feindschaft und Eigensucht solcher, die ihm einst nahegestanden, bereitet hatten, besser trösten als ein Rückblick auf die Gnadenerweisungen des Herrn, dessen Wort: σκεῦός ἐκλογῆς ἐστίν μοι οὗτος τοῦ βαστάσαι τὸ ὄνομά μου ἐνώπιον ἐθνῶν τε καὶ βασιλέων υἱῶν τε Ἰσραήλ· ἐγὼ γὰρ ἀποδείξω αὐτῷ, ὅσα δεῖ αὐτὸν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματός μου παθεῖν (Apg. 9, 15 f.), sich in jeder Beziehung vollständig erfüllt hatte? Derselbe Herr, der einst sein Beistand war, ist ihm auch jetzt nah; und so weiß er, daß der sichere Tod ihm nur eine Errettung in das himmlische Königreich Christi ist. Deshalb kann der Abschnitt V. 14—18, der mit einem Klageruf über die schmerzlichen Erfahrungen dieses vergänglichen Lebens begonnen hatte, mit

---

1) Röm. 15, 19 ff.

2) Hienach ist die Ansicht derer zu beurtheilen, die kühn genug sind zu behaupten, die Ausdrücke in V. 17 kämen zu ihrem Rechte, wenn man sie auf Pauli Predigt in Rom deute.

einem Lobpreis auf den zu ewiger Herrlichkeit erhöhten Herrn der Gemeinde [1]) schließen, mit dessen Besitze dem Apostel unzerstörbares Leben verbürgt ist (vgl. 1, 1).

Damit bin ich am Ende meiner Erörterungen angekommen. Denn über die Namen in 1, 5. 15. 2, 17. 4, 21 weiß ich nichts zu sagen, als daß der etwaige Falsator klüger gethan hätte, mehr als einen auch sonst bekannten Namen für seine fingirten Geschichtsverhältnisse zu benutzen. Aber er ahnte wol nicht, daß spätere Leser seines Briefes darin seinen besonderen Beruf zum Falsator erkennen würden.

Meine Hoffnung, bei denen, welche den ganzen Brief oder wenigstens die persönlichen Notizen in demselben für echt halten, ein geneigtes Ohr zu finden, ist mir im Laufe der Untersuchung mehr und mehr geschwunden. Denn diese hat mich zu der bestimmten Behauptung geführt, eine Reise Pauli nach Spanien zwischen seinen beiden Gefangenschaften werde durch seinen eigenen Bericht verbürgt. Diese bereits vom römischen Clemens, wie mir scheint, deutlich ausgesprochene Ansicht ist aber noch immer für viele, Kritiker wie Apologeten, ein *σκληρὸς λόγος*.

---

[1]) Es darf bei dieser Gelegenheit auf die Richtigkeit der Behauptung aufmerksam gemacht werden, im 2. Tim.-Briefe trete an die Stelle der paulinischen *παρουσία* der Begriff *ἐπιφάνεια*. 1, 10 kann sich selbstverständlich nur auf die erste Erscheinung Christi beziehen. 4, 1 u. 8 hat dagegen *ἐπιφάνεια* den Sinn, der ihm z. B. Josephus, Ant. VI, 12, 7; IX, 4, 4. 2 Macc. 12, 22. 15, 27 zukommt und nicht minder in der durchgängig falsch erklärten Stelle 2 Thess. 2, 8. Nur so hebt sich 4, 8 die in *ἠγαπηκόσιν* liegende Schwierigkeit (vgl. zum Ausdruck 2 Petr. 1, 17: *ὑπὸ τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης*; zum Gedanken Jak. 1, 12), und nur so erklärt sich in 4, 1 die unverständliche Reihenfolge der Begriffe *κρίσις, ἐπιφάνεια, βασιλεία*. Zu letzterer Stelle bieten die leider nur noch äthiopisch erhaltenen Worte Henoch 103, 1: „Und nun schwöre ich euch, den Gerechten, bei seiner großen Herrlichkeit und Ehre und bei seinem ruhmwürdigen Reiche und bei seiner Größe schwöre ich euch“ (Dillmann), eine vortreffliche Parallele.

3.

Der Versammlungsort des großen Synedriums.

Ein Beitrag zur Topographie des herodianischen Tempels.

Von

Dr. E. Schürer,
Professor in Leipzig.

Ueber den Ort, an welchem das große Synedrium zu Jerusalem in der letzten Zeit des Tempelbestandes sich zu versammeln pflegte, haben wir aus vier verschiedenen Quellen: dem N. T., Josephus, der Mischna und der Gemara, eine Reihe detaillirter Angaben, die gerade durch die bunte Manigfaltigkeit, die sie zunächst darbieten, zu dem Versuch reizen, womöglich Ordnung in dieses Chaos zu bringen und durch Feststellung des Sicheren, Ausscheidung des Unglaubwürdigen und Vereinigung des Zusammenstimmenden eine einheitliche Anschauung zu gewinnen. Von den bisherigen Lösungsversuchen wird man nicht gerade sagen können, daß sie befriedigend ausgefallen seien [1]). Sie konnten es aber auch nicht, weil man zu wenig auf die sehr verschiedene Zuverlässigkeit der einzelnen Quellen geachtet hat. Die folgende Erörterung sucht daher hauptsächlich auf Grund einer solchen Scheidung zu einem sicheren Resultate zu gelangen.

1) Vgl. Selden, De synedriis L. II, cap. 15, § 4 sqq. (P. II, p. 373 sqq. ed. Amstelaed. 1679). — Lightfoot, Descr. templi, cap. IX u. XXII (Opp. ed. Roterod. 1686, T. I, p. 565. 608). — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael II, 393—395. — Leyrer in Herzogs Real-Enc. (1. Aufl.) XV, 318 f. — Derenbourg, Histoire de la Palestine d'après les Thalmuds etc., p. 465—468. — Wieseler, Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien, S. 209—213. — Hanebeng, Die religiösen Altertümer der Bibel, S. 320—323. 331 ff. — Meine Neutestamentliche Zeitgeschichte, S. 416 f.

Das N. T. würde neben Josephus als Quelle ersten Ranges in Betracht kommen, wenn es sich in dem Proceß Jesu überhaupt um reguläre Synedrialsitzungen handelte. Dies ist aber, soviel wir beurtheilen können, nicht der Fall. Denn wenn auch die Sitzung, in welcher Jesus verurtheilt wurde, in so fern eine regelmäßige war, als darin von dem versammelten Synedrium ein formelles Urtheil gesprochen wurde, so wurde doch die ganze Sache von den Machthabern mit solcher Hast betrieben, daß wir mindestens keine Gewähr dafür haben, daß hiebei auch die gewöhnlichen Formen beobachtet wurden. Wenn wir also hier hören, daß sich das Synedrium in dem Palast (der αὐλή) des Hohenpriesters versammelte (Matth. 26, 3. 57 ff. Mark. 14, 53 ff. Luk. 22, 54 ff. Joh. 18, 13 ff.), so werden wir daraus höchstens folgern, daß es sich auch hier versammeln konnte; nicht aber, daß dies das Gewöhnliche war. Ueberdies schwinden die scheinbar wiederholten Versammlungen in dem Palast des Hohenpriesters bei näherer Betrachtung auf eine, und zwar eine nächtliche, zusammen. Denn in Betreff der Vorberathung, welche Matthäus (26, 3) in der αὐλή des Hohenpriesters stattfinden läßt, ist die Localangabe lediglich Zusatz dieses Evangelisten, wie sich aus Vergleichung von Mark. 14, 1. Luk. 22, 2 ergiebt (s. Weiß, Das Markusevangelium, S. 438). Bei Luk. 22, 54 ff. handelt es sich aber, wie bei Joh. 18, 13 ff. nicht um eine Synedrialsitzung, sondern nur um ein Verhör vor dem Hohenpriester, welches Lukas in wesentlicher Uebereinstimmung mit Johannes der eigentlichen Synedrialsitzung (Luk. 22, 66) vorausgehen läßt (vgl. Beyschlag, Stud. u. Krit. 1874, S. 707 ff.). Es bleibt somit nur die eine nächtliche Synedrialsitzung, die allerdings im Palaste des regierenden Hohenpriesters stattgefunden hat (Mark. 14, 53 ff. Matth. 26, 57 ff.). Aber diese fand zu so ungewöhnlicher Stunde — noch vor der Zeit des ersten Hahnenschrei's — statt, daß wir bei ihr gewiß keine Beobachtung der gewöhnlichen Sitte voraussetzen dürfen [1]). Handelt

[1]) Nach Keim (Geschichte Jesu III, 345 ff.; dritte Bearbeitung S. 318 ff.) würde auf Grund von Mark. 15, 1. Matth. 27, 1 noch eine zweite Versammlung, ein „Morgensynedrium", anzunehmen sein. Mir scheint aber Weiß (Markusevangelium, S. 484—486; Matthäusev., S. 562)

es sich also darum, den gewöhnlichen Versammlungsort zu ermitteln, so haben wir vom N. T. überhaupt abzusehen.

Eine sichere Basis bietet uns Josephus, der zweimal (Bell. Jud. V, 4, 2 und VI, 6, 3) die *βουλή* oder das *βουλευτήριον* erwähnt; und zwar das erste Mal in einem Zusammenhang, welcher uns in den Stand setzt, ihre Lage ziemlich genau zu bestimmen. Von hier ist also auszugehen, und darnach die Ueberlieferungen in Mischna und Gemara zu beurtheilen. Denn darüber sollte man sich doch klar sein, daß jeden Falls dem Josephus, auch wenn man seine Glaubwürdigkeit gering anschlägt, vor allen rabbinischen Ueberlieferungen in solchen Dingen der Vorrang gebürt. Nach jener Stelle (B. J. V, 4, 2) lag aber die *βουλή* in der Nähe des sogenannten Xystos (*Ξυστός*). Dies war eine, wahrscheinlich von Säulengängen umgebene, offene Terrasse genau an der Stelle, wo die Oberstadt durch eine Brücke, welche über das Tyropöon führte, mit dem Tempelberge verbunden war. So beschreibt Josephus zu wiederholten Malen ihre Lage. S. bes. B. J. II, 16, 3: *γέφυρα τῷ Ξυστῷ τὸ ἱερὸν συνῆπτεν*, überhaupt: Antt. XX, 8, 11. Bell. Jud. IV, 9, 12; V, 4, 2; VI, 3, 2; 6, 2; 8, 1. Wir haben uns also die Situation so zu denken, daß zwischen dem Xystos und der westlichen Mauer des Tempelberges weiter nichts lag als die Brücke. Daher nennt Josephus dasjenige Thor des Tempelberges, welches über die Brücke nach der Oberstadt führte, die *πύλαι ὑπὲρ τὸν Ξυστὸν ἐξαγοῦσαι* (B. J. VI, 3, 2; 6, 2). Und von einem Thurme, den Johannes von Gischala über jenem Thore des Tempelberges erbaute, sagt er, er sei gebaut gewesen *τοῦ Ξυστοῦ καθύπερθεν* (B. J. IV, 9, 12). Dies muß fest im Auge behalten werden,

im Rechte zu sein, wenn er Matth. 27, 1 nur von einer Schlußberathung in derselben Sitzung, und Mark. 15, 1 nicht einmal von einer solchen, sondern nur von einem „Rathschlag" versteht, den die Synedristen für den Procurator „in Bereitschaft hatten". — Wo übrigens der Palast des Kaiphas war, wissen wir nicht. Sicher ist nur soviel, daß er nicht auf der Tempel-Area lag, wohin Wieseler (Beitr. a. a. O.) mit Berufung auf die völlig misverstandene Stelle Joseph. B. J. VI, 5, 2 ihn verlegt. Hier lagen überhaupt keine Privatpaläste, auch nicht die der Hohenpriester.

um es richtig zu verstehen, wenn Josephus von der nördlichen Stadtmauer B. J. V, 4, 2 sagt, daß sie, beim Hippikusthurme beginnend und nach dem Xystos hin sich erstreckend, darauf an das Rathhaus sich anschließend, an der westlichen Stoa des Tempelberges geendigt habe (*διατεῖνον ἐπὶ τὸν Ξυστὸν λεγόμενον ἔπειτα τῇ βουλῇ συνάπτον ἐπὶ τὴν ἑσπέριον τοῦ ἱεροῦ στοὰν ἀπηρτίζετο*). Da nach dem Bisherigen zwischen dem Xystos und der westlichen Stoa des Tempelberges nur das tiefe Thal des Tyropöon sich befand, und da es höchst unwahrscheinlich ist, daß ein öffentliches Gebäude wie die *βουλή* dort unten versteckt im Thale gelegen habe, so haben wir nur die Wahl, die *βουλή* entweder auf den Xystos oder auf den Tempelberg zu verlegen. Letzteres verdient aber ohne Frage den Vorzug. Denn Josephus unterscheidet durch das *ἔπειτα* den Xystos und die *βουλή* deutlich als zwei nicht unmittelbar zusammengehörige Localitäten, während das Particip *συνάπτον* sehr wohl so aufgefaßt werden kann, daß es nur eine nähere Bestimmung zu *ἀπηρτίζετο* bildet. Wir werden also die *βουλή* auf dem Tempelberge zu suchen haben, und die Worte des Josephus dahin zu verstehen haben, daß die Stadtmauer, eben indem sie an die *βουλή* sich anschloß, an der westlichen Stoa des Tempelberges endigte. Die *βουλή* gehörte mit zu der Stoa des Tempelberges, und die Stadtmauer endigte eben an derjenigen Stelle der Stoa, wo die *βουλή* sich befand.

Eine genauere Vorstellung von der Situation läßt sich bei der Dürftigkeit des Materials nicht mit Sicherheit gewinnen. Jeden Falls wird man die *βουλή* nicht südlich, sondern nördlich von der Brücke sich zu denken haben. Denn die Stadtmauer lief doch sicher nördlich vom Xystos und der Brücke. Auf derselben Seite müssen wir daher auch die mit der Stadtmauer zusammenhängende *βουλή* suchen. Aber schwankend kann man darüber sein, ob die *βουλή* in die Stoa des Tempelberges hineingebaut war, so daß sie einen integrirenden Bestandtheil derselben bildete, oder ob sie etwas seitwärts nach der Thalseite zu an die Stoa angebaut war. Für letzteres könnten zwei Argumente geltend gemacht werden: 1) Die Worte des Josephus *τῇ βουλῇ συνάπτον*, welche noch

beſſer motivirt erſcheinen, wenn die Stadtmauer nicht nur mit ihrem Ende an die *βουλή* anſtieß, ſondern längs der *βουλή* hinlief. Die letztere Vorſtellung gewinnen wir aber nur, wenn wir die *βουλή* als einen Ausbau neben der Mauer der Tempel-Stoa uns denken, ſo daß dann die Stadtmauer nördlich von der *βουλή* hinlief. 2) Bei der Belagerung des Tempelberges durch die Römer brannte — noch vor der Einnahme des Tempelberges — gerade die weſtliche Stoa von Norden her bis zu dem nach dem Xyſtos führenden Thore nieder (B. J. VI, 3, 2) [1]). Es müßte alſo auch das Rathhaus von der Zerſtörung mitbetroffen worden ſein, da dies ja, wie wir geſehen haben, nördlich vom Xyſtosthore gelegen haben muß. Trotzdem hören wir, daß das *βουλευτήριον* erſt ſpäter, nach der Einnahme des Tempelberges durch die Römer, von dieſen zerſtört wurde (B. J. VI, 6, 3). Dieſe Schwierigkeit wäre am einfachſten durch die Annahme gehoben, daß die *βουλή* nicht in der Stoa, ſondern ſeitwärts von derſelben lag. Man hätte ſich dann die Sache ſo zu denken, daß die Stadtmauer nördlich von der *βουλή* und die Brücke ſüdlich von derſelben hinlief. Entſcheidend ſind freilich beide Argumente nicht; am wenigſten das *συνάπτον* des Joſephus. Und auch die zweite Schwierigkeit läßt ſich durch die Annahme heben, daß Joſephus das Xyſtos-Thor als Grenze des Brandes nennt, weil das als bekannte Localität zur Ortsbeſtimmung geeigneter war. Es könnte immerhin die maſſivgebaute *βουλή* noch nördlich vom Thore vom Brande verſchont geblieben ſein. Gegen die Vermuthung einer ſeitwärtigen Lage der *βουλή* ſpricht aber dies, daß die Annahme eines ſolchen Ausbaues architektoniſche Schwierigkeiten hat. Es iſt nicht wahrſcheinlich, daß man an die große Mauer des Tempelberges ſolche einzelne Gebäude ſollte angeflickt haben.

Auf eine Entſcheidung dieſer Detailfragen wäre nur dann zu hoffen, wenn die genauere Erforſchung der noch vorhandenen Mauerreſte Anhaltspunkte hiefür böte. Dies iſt bis jetzt nicht der Fall. Im allgemeinen zwar läßt ſich mit ziemlicher Sicherheit be-

[1]) Die Dächer dieſer Säulenhallen, welche auf dem Tempelberg innerhalb der Umfaſſungs-Mauern auf allen vier Seiten herumliefen, waren von Holzwerk, konnten alſo leicht niedergebrannt werden.

stimmen, an welcher Stelle der jetzigen Tempel-Area wir die *βουλή* zu suchen haben. Denn es scheint mir kaum fraglich, daß der erst seit dem Jahre 1865 näher bekannte sogenannte Wilson-Bogen ein Stück der von uns vorausgesetzten Xystos-Brücke ist [1]). Er liegt unmittelbar an dem heutigen Bab es Sinsleh, unter der jetzt zu diesem Thore führenden Straße; d. h. gerade an der Stelle, wo nach der Beschreibung des Josephus und der ganzen Terrainbeschaffenheit der Anschluß der Stadtmauer an den Tempelplatz ohnehin angenommen werden muß und auch von jeher fast von allen Topographen angenommen worden ist [2]). Er hat daher jeden Falls weit mehr Anspruch darauf, mit der Xystos-Brücke identificirt zu werden, als der weiter südlich, beinahe an der südwestlichen Ecke des Tempelplatzes gelegene sogenannte Robinson-Bogen, mit dem er an Bauart und Größe fast genau übereinstimmt. Die neueren Nachgrabungen von Warren haben über die Umgebungen des Wilson-Bogens manches interessante Resultat zu Tage gefördert [3]), aber leider gerade über die uns interessirende Hauptfrage, nämlich wie die Mauer des Tempelberges nördlich vom Wilson-Bogen verläuft, keinen Aufschluß ergeben. Wir müssen also darauf verzichten, eine ganz genaue Beschreibung der Lage der *βουλή* mit Bestimmtheit geben zu wollen. Es kann uns im allgemeinen das Resultat genügen, daß die *βουλή* an der Westgrenze des Tempelplatzes unmittelbar an der nach dem Xystos führenden Brücke lag.

---

1) Er ist schon im J. 1845 von Tobler bemerkt, aber erst seit seiner Wiederentdeckung durch Wilson im Januar 1865 allgemein bekannt und richtig gewürdigt worden. Vgl. die genaue Beschreibung bei Rosen, Das Haram von Jerusalem (1866), S. 9—12, und dazu den beigegebenen Plan der Unterbauten des Gerichtshauses zu Jerusalem und des Teiches Obrak.

2) Vgl. die „Restaurirten Stadtpläne des alten Jerusalem" in Zimmermanns Karten und Pläne zur Topographie des Alten Jerusalem (Basel 1876). Der beste Plan des heutigen Jerusalem ist der von Wilson (Southampton 1866).

3) S. Wilson u. Warren, The Recovery of Jerusalem (ed. by Morrison, London 1871), p. 76—94. — Bädekers Palästina (1875), S. 192. — Zimmermanns Karten und Pläne (1876), Taf. III, Profil E—E.

Dies Resultat wird wenigstens in einer Beziehung noch bestätigt durch die Stelle B. J. VI, 6, 3. Hier wird berichtet, daß die Römer nach Eroberung des Tempelberges, aber vor Einnahme der Oberstadt einen Theil der Unterstadt, den Stadttheil Ophla, das ἀρχεῖον und das βουλευτήριον in Brand steckten. Letzteres lag also jeden Falls außerhalb der Oberstadt, wahrscheinlich aber nicht in der Akra oder Unterstadt, da es von Josephus neben dieser noch besonders erwähnt wird. Auch dies spricht also dafür, das βουλευτήριον, das mit der βουλή sicher identisch ist, auf dem Tempelberge zu suchen.

Ehe wir zur Mischna übergehen, ist nur noch mit ein paar Worten zu constatiren, daß unter der βουλή oder dem βουλευτήριον jeden Falls der gewöhnliche Versammlungsort des Synedriums zu verstehen ist. Josephus kennt für letzteres zwar auch die Bezeichnung συνέδριον (Antt. XIV, 9, 3—5; XV, 6, 2 fin.; XX, 9, 1. Vita 12). Ebenso häufig gebraucht er aber auch den Ausdruck ἡ βουλή (B. J. II, 15, 6; 16, 2; V, 13, 1, und vgl. bes. das Edict des Claudius Antt. XX, 1, 2: Ἱεροσολυμιτῶν ἄρχουσι, βουλῇ, δήμῳ, Ἰουδαίων παντὶ ἔθνει). Wie es nun keinem Zweifel unterliegen kann, daß unter der βουλή schlechthin der oberste Rath, d. h. das große Synedrium zu verstehen ist, so läßt sich auch nicht bezweifeln, daß die βουλή oder das βουλευτήριον schlechthin der Versammlungsort dieser obersten Behörde ist, was nur deshalb hier ausdrücklich betont wird, weil man es seltsamerweise nicht immer anerkannt hat.

In der Mischna wird als Versammlungsort des obersten Gerichtshofes viermal die לִשְׁכַּת הַגָּזִית genannt (Pea II, 6. Edujoth VII, 4. Sanhedrin XI, 2. Middoth V, 4). An den beiden ersteren Stellen geschieht dies nur in der Weise, daß eine in der לִשְׁכַּת הַגָּזִית getroffene Entscheidung als gesetzliche Norm hingestellt wird, woraus wenigstens indirect erhellt, daß der hier tagende Gerichtshof die oberste Autorität war [1]). An den beiden

1) Pea II, 6: R. Simon aus Mizpa säete einst [zwei Arten Weizen auf sein Feld] vor R. Gamaliel. Sie gingen beide hinauf nach der lischkath hagasith und fragten an. Da sprach Nahum der Schreiber ꝛc. — Edujoth VII, 4: R. Zadok bezeugt, daß, wenn man fließendes Wasser

anderen Stellen wird aber direct gesagt, daß in der lischkath hagasith das oberste Gericht (בֵּית דִּין הַגָּדוֹל, Sanhedrin XI, 2) oder das große Synedrium (סַנְהֶדְרִין גְּדוֹלָה, Middoth V, 4) seine Sitzungen hielt. Von irgend einem anderen Sitzungslocale weiß die Mischna nichts. Es ist vielmehr aus den genannten Stellen deutlich, daß die Mischna für die Zeit, aus welcher sie überhaupt Kunde hat, also *gerade für die letzten Zeiten vor dem Untergange Jerusalems*, auf welche auch die Angaben des Josephus sich beziehen, die lischkath hagasith als das gewöhnliche Versammlungslocal des großen Synedriums betrachtet. *Wollen wir also ihre Ueberlieferung nicht als gänzlich ungeschichtlich verwerfen* — was bei der Constanz, mit welcher sie auftritt, immerhin mißlich wäre —, so *müssen wir nothwendig die* לִשְׁכַּת הַגָּזִית *mit der βουλή des Josephus identificiren*. Dies Resultat erhält nun, wie mir scheint, eine überraschende Bestätigung, wenn wir uns den Namen der לִשְׁכַּת הַגָּזִית etwas näher ansehen. Gewöhnlich erklärt man ihn nach Analogie von בָּתֵּי גָזִית „Häuser aus Quadersteinen" (Amos 5, 11); also: לִשְׁכַּת הַגָּזִית „die Quaderhalle", sei es nun, weil sie aus Quadersteinen erbaut, oder weil ihr Boden mit Quadersteinen belegt war. Aber weder die eine noch die andere Erklärung erscheint mir befriedigend. Denn beides war in damaliger Zeit so gewöhnlich, daß es kein charakteristisches Merkmal bildete, auch nicht unter den לִשְׁכוֹת des inneren Tempelvorhofes, in welchen man die לִשְׁכַּת הַגָּזִית gewöhnlich verlegt. Der ganze Tempelplatz, und so gewiß auch der innere Vorhof, war mit Steinplatten belegt (B. J. V, 5, 2; VI, 1, 8). Und es ist sicher nicht anzunehmen, daß von allen Gemächern im inneren Vorhof gerade nur eines aus massivem Stein erbaut war [1]). Dies bildete also nichts charakteristisches,

durch die äußere grüne Schale einer Wallnuß sprudeln läßt, es doch als fließend geeignet sei [zum Tauchbad]. Der Fall kam in Oholja vor; und die Sache kam vor die lischkath hagasith; und sie erklärten es für geeignet.

[1]) Das בֵּית הַמִּטְבָּח z. B., welches Tamid I, 1. 3. III, 3. Middoth I, 1. 5—9 neben der lischkath hagasith (Tamid II fin. IV fin. Middoth V, 4) erwähnt wird, war *gewölbt*, s. Tamid I, 1, Middoth I, 8 und dazu die Commentare; also doch wohl auch aus Quadern.

wornach die lischkath hagasith hätte genannt sein können. Eine viel bessere Erklärung ergibt sich, wenn wir uns dessen erinnern, daß die lischkath hagasith nach unseren Resultaten in der Nähe des Xystos lag. Sollte גזית nicht der hebräische Name für Ξυστός und die lischkath hagasith also „die Halle am Xystos" sein? Allerdings wurden in Palästina vielfach auch die griechischen Kunstausdrücke beibehalten, wenn man keine genau entsprechenden hebräischen oder aramäischen hatte. So z. B. אכסדרא ἐξέδρα [1]), איצטבא στοά [2]), בסילקי βασιλική [3]), אצטרין στάδιον [4]). Man wird aber die Möglichkeit nicht bestreiten können, daß auch für einen griechischen Kunstausdruck — was Ξυστός allerdings ist — in Palästina eine entsprechende semitische Bezeichnung gewählt wurde, wenn es eine solche wirklich gab. Dies ist aber bei Ξυστός, dem das hebräische גזית genau entspricht, in der That der Fall. An zwei Stellen des A. T.: 1 Chron. 22, 2 und Amos 5, 11 geben die LXX גזית geradezu durch ξυστός wieder [5]). Auch wird גזית, das von Hause aus allerdings abstractum ist (Behauung, so in der Verbindung: אבני גזית), auch im A. T. ganz gewöhnlich pro concreto gebraucht in der Bedeutung: „Behauenes, behauene Steine" (Exod. 20, 25. 1 Kön. 6, 36. Jes. 9, 9. Amos 5, 11. Klagel. 3, 9). Es konnte also ὁ Ξυστός sehr passend durch הַגָּזִית wiedergegeben werden [6]). Endlich hat auch die Genetiv-Verbindung לשכת הגזית in der Bedeutung „die Halle am Xystos" ihre Analogie in Ortsbezeichnungen wie: שער העין „das Thor bei der Quelle" (Neh. 2, 14), τὸ τεῖχος τοῦ χειμάρρου „die Mauer am Bache" (1 Makk. 12, 37). So scheint

1) Tamid I, 3. Middoth I, 5.

2) Schekalim VIII, 4. Sukka IV, 4.

3) Aboda sara I, 7. Tohoroth VI, 8.

4) Baba kamma IV, 4. Aboda sara I, 7.

5) In der Amos-Stelle hat allerdings der codex Vaticanus (nach der neuen römischen Ausgabe Bd. IV, 1872), und nach ihm die sixtinische Ausgabe und der Vulgär-Text ξεστός. Aber andere und zum Theil gewichtige Autoritäten bieten auch hier ξυστός. So cod. Alex., cod. Marchalianus (1. Hand), Cyrill. Alex., 10 Minuskeln, ed. Aldina.

6) Als Analogon vgl. bes. Joh. 19, 13: τὸ Λιθόστρωτον = Γαββαθᾶ, wo es sich auch um zwei wirklich neben einander gebrauchte Namen handelt.

man also jene Halle im Unterschiede von den zahlreichen anderen Hallen des Tempelplatzes die Xystos-Halle genannt zu haben, weil sie in der unmittelbarsten Nähe des Xystos lag. Die Bezeichnung derselben als einer לִשְׁכָּה ist in so fern sehr treffend, als dies gerade die gewöhnliche Bezeichnung für die zum Tempel gehörigen Gemächer war. Und man darf nicht einwenden, daß der Ausdruck לִשְׁכָּה nur für eine Räumlichkeit des inneren Vorhofes zu erwarten sei, während die *βουλή* nach unserer Annahme an der Grenze des äußeren Tempelplatzes liegen würde. Daß nämlich auch hier, in der äußeren Umgebung des Tempelplatzes, sich Gemächer befanden, welche als לִשְׁכוֹת bezeichnet wurden, kann mit Sicherheit aus Joseph. B. J. IV, 9, 12 geschlossen werden. Denn die hier erwähnten *παστοφόρια* müssen nach dem ganzen Zusammenhang der Stelle an der äußeren Grenze des Tempelplatzes gelegen haben. Der entsprechende hebräische Ausdruck hiefür kann aber kein anderer als לִשְׁכָּה (לִשְׁכוֹת) gewesen sein, da bei den LXX *παστοφόριον* fast nur, ja — von zwei scheinbaren Ausnahmen abgesehen — ausschließlich als Uebersetzung von לִשְׁכָּה vorkommt (Jerem. 35, 4. Ezech. 40, 17. 38. 1 Chron. 9, 26. 23, 28. 28, 12. 2 Chron. 31, 11). So unsicher auch Bestimmung und Bedeutung dieser *παστοφόρια* ist [1]), und so weit wir davon entfernt sind, die *βουλή* mit ihnen zu identifizieren, so beweist ihre Existenz doch jeden Falls, daß auch an der äußeren Grenze des Tempelplatzes sich Räumlichkeiten befanden, welche als zum Tempel gehörig betrachtet, für dessen Zwecke verwendet und als לִשְׁכוֹת bezeichnet wurden. Auch hinsichtlich der *βουλή* ist ja die Möglichkeit keineswegs ausgeschlossen, daß sie nicht nur als

---

[1]) Hieronymus ad Jesaj. 22, 15sqq. (Opp. ed. Vallarsi IV, 318) erklärt: pastophorion, hoc est thalamus, in quo habitat praepositus templi. Auch nach Clemens Alexandr. Paedag. III, 2, 4 scheinen die *παστοφόροι* in Aegypten die Tempelaufseher gewesen zu sein (vgl. auch Stephanus, Thes. s. v.). Die LXX gebrauchen *παστοφόριον* aber offenbar in einem weiteren Sinne, nämlich nicht nur von den Gemächern zum Aufenthalt für die dienstthuenden Priester, sondern auch von den Vorrathskammern und von sonstigen zu Cultuszwecken dienenden Räumen (2 Chron. 31, 11 f. Ezech. 40, 38).

Versammlungsort des Gerichtes, sondern auch noch zu anderen Zwecken, etwa als Versammlungsort der Priester benützt wurde, — eine Verwendung, die, wie wir sogleich sehen werden, der Ueberlieferung zufolge in der That stattgefunden haben soll.

Mit diesem Resultate, wornach die lischkath hagasith an der Grenze des Tempelberges lag, stimmt nun freilich die Ueberlieferung der Mischna nicht ganz überein. Zwar jene beiden zuerst genannten Stellen (Pea II, 6. Edujoth VII, 4) sagen über ihre Lage überhaupt nichts aus. Aber die beiden anderen (Sanhedrin XI, 2. Middoth V, 4) verlegen sie bestimmt in den eigentlichen Tempelvorhof, die עֶזְרָה. Und an zwei anderen Stellen, an welchen sie auch erwähnt wird (Tamid II fin. und IV fin.), hat es wenigstens den Anschein, als ob dasselbe geschähe. Eine Vereinigung dieser Ueberlieferung mit unseren bisherigen Resultaten ist nicht möglich. Denn der eigentliche Vorhof, die עֶזְרָה, bildete einen, auf allen vier Seiten von starken Mauern umgebenen, vollständig in sich abgeschlossenen Platz innerhalb der großen Tempel-Area, so daß also zwischen den Säulenhallen des äußeren Tempelplatzes und der Mauer des Vorhofes auf allen vier Seiten ein freier Raum war (Middoth II, 1). Lag also die lischkath hagasith im Vorhof, so lag sie nicht, wie wir annehmen zu müssen glaubten, an der äußersten Grenze des Tempelberges. Man könnte etwa zu der Annahme versucht sein, daß der Vorhof auf der Westseite unmittelbar an die Mauer des Tempelberges grenzte, so daß auf dieser Seite die Stoa des Tempelberges zugleich die westliche Grenze des Vorhofes bildete. Dann würde auch nach unseren Voraussetzungen die lischkath hagasith mit zu den Räumen des Vorhofes gehört haben. Diese Annahme wird aber, abgesehen von Middoth II, 1, auch durch Joseph. B. J. V, 1, 5 fin. als unrichtig erwiesen. Denn hienach errichtete Johannes von Gischala, um seine im inneren Vorhof eingeschlossenen Gegner erfolgreich bekämpfen zu können, gerade gegenüber der westlichen Vorhofsmauer auf dem Tempelplatz vier hölzerne Thürme. Es muß also auch auf dieser Seite ein Zwischenraum zwischen der westlichen Stoa des Tempelberges und der westlichen Mauer des Vorhofes gewesen sein. Wir haben demnach nur die Wahl, entweder unsere früheren Re-

sultate zu verlassen oder die Ueberlieferung der Mischna als ungeschichtlich zu verwerfen. Ehe wir uns entscheiden, ist die Sicherheit der letzteren noch zu prüfen.

Zunächst löst sich an den beiden Stellen des Tractates Tamid (II, 5 fin. und IV, 3 fin.) die vermeintliche Ueberlieferung in bloßen Schein auf. Indem hier nämlich die Formalitäten bei Darbringung des täglichen Opfers beschrieben werden, wird zweimal bemerkt, daß sich die Priester in den Zwischenpausen zwischen den einzelnen Abschnitten ihres Dienstes in der lischkath hagasith zu versammeln pflegten; so namentlich auch nach der Schlachtung (aber vor der Darbringung) des Morgenopfers zum gemeinsamen Beten des Schma (Tamid IV fin.). Da alles, was sonst berichtet wird, im Vorhof verläuft, wird hiedurch der Schein erweckt, als ob auch die lischkath hagasith im Vorhof gelegen habe. Es ist dies aber dem Zusammenhange nach durchaus nicht nothwendig; und sobald irgend ein Moment dagegen spricht, sind wir nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet, jene zunächst erweckte Vorstellung als irrtümlich wieder aufzugeben. Vielleicht darf man ein solches Moment sogar aus dem Wortlaute der Mischna selbst entnehmen. Es heißt nämlich in beiden Fällen: „und sie gingen hinab und kamen in die lischkath hagasith“ (ויהדו ובאו להם ללשכת הגזית). Wenn darunter — was wenigstens möglich ist — ein Hinabgehen aus dem inneren Vorhof nach dem äußeren Tempelplatze zu verstehen ist, so wäre hiemit bewiesen, daß die lischkath hagasith außerhalb des eigentlichen Vorhofes gelegen hat. Doch ist mir allerdings selbst wahrscheinlicher, daß in beiden Fällen an das Herabsteigen vom Altar zu denken ist (vgl. z. B. Tamid V, 5. Joma IV, 5). Jedoch auch in diesem für uns ungünstigeren Falle bleibt es eben lediglich dabei, daß die beiden Stellen für unsere Frage indifferent sind, weder für noch gegen unsere Ansicht sprechend. Die Benützung eines Raumes des äußeren Tempelplatzes von Seite der dienstthuenden Priester hat an und für sich nichts befremdliches, da wir bereits aus der Erwähnung der *παστοφόρια* bei Joseph. B. J. IV, 9, 12 entnommen haben, daß auch auf dem äußeren Tempelplatze sich Räumlichkeiten befanden, welche für die Zwecke des Cultus verwendet wurden.

Im Tractat Sanhedrin XI, 2 wird behauptet, daß es in Jerusalem drei Gerichtshöfe gegeben habe: einen am Eingang des äußeren Tempelplatzes (על פתח הר הבית), einen am Eingang des Vorhofes (על פתח העזרה), und einen in der לשכת הגזית. Letzterer war der höchste. Und die Meinung ist augenscheinlich, daß sein Versammlungslocal innerhalb des Vorhofes sich befunden habe. Denn die ganze Notiz ist nach dem Schema angelegt, daß der niedrigste Gerichtshof zwar auch auf dem heiligen Berg, aber doch am weitesten vom Heiligtum entfernt, der höchste aber in der nächsten Nähe desselben seine Sitzungen gehalten habe. Eben dieser Schematismus genügt aber auch, wie mir scheint, um die Stelle jedes Anspruchs auf Glaubwürdigkeit zu berauben. Oder sollen wir es glaubhaft finden, daß wirklich die drei Gerichtshöfe, selbst wenn wir deren Existenz gelten ließen, ihre Sitzungslocale in dieser Weise nach dem Schema ihrer Rangordnung wählten? Offenbar haben wir es hier nicht mit historischer Ueberlieferung zu thun, sondern mit der Combination eines gelehrten Kopfes, der einzelne Fragmente historischer Ueberlieferung zu einer Theorie über die richtige Organisation des Rechtswesens in Israel gestaltet hat. Damit schwindet aber jede Gewähr für die Zuverlässigkeit des Einzelnen.

Scheinbar auf sehr genauer Kunde beruht, was im Tractat Middoth, der sich speciell mit der Beschreibung des herodianischen Tempels beschäftigt, c. V, 3—4 über die Lage der lischkath hagasith mitgetheilt wird. Hier hören wir: „Sechs Hallen (oder Gemächer, לשכות) waren im Vorhof, drei im Norden und drei im Süden. Im Norden (nach anderer Lesart: im Süden): die לשכת חֲמֶלַח, die לשכת הַפָּרְוָה und die לשכת הַמְּדִיחִים; im Süden (andere Lesart: im Norden): die לשכת הָעֵץ, die לשכת הַגְּזִילָה und die לשכת הַגָּזִית. In letzterer hielt das große Synedrium seine Sitzungen.“ — Um zu entscheiden, ob wir auch diesen genauen Details gegenüber unsere Zweifel aufrecht erhalten dürfen, ist es unerläßlich, die Glaubwürdigkeit des ganzen Tractates Middoth wenigstens in der Kürze zu untersuchen. In demselben wird fünfmal R. Elieser ben Jakob als Gewährsmann für einzelne Angaben citirt (I, 2. 9. II, 5. 6. V, 4). Da er erwähnt, daß sein Oheim als Levit im Tempel Dienste geleistet habe (I, 2), konnte er über dessen Ein-

richtung immerhin gut unterrichtet ſein, wenn er auch nicht, wie Derenbourg (Histoire de la Palestine, p. 374) ohne Grund annimmt, den Tempel ſelbſt geſehen hat. Außer ihm wird zweimal Abba Saul citirt (II, 5; V, 4), der ebenfalls noch der zweiten Generation nach der Zerſtörung des Tempels angehörte [1]). Nächſt dieſen treten aber nur ſpätere Autoritäten auf. Mit dieſem Beſtand der äußeren Zeugniſſe ſtimmt es überein, daß die Angaben zum Theil auf guter Kunde ruhen, wie ſchon der Umſtand beweiſt, daß das Geſamtbild, welches ſie ergeben, faſt vollſtändig mit dem Referate des Joſephus (B. J. V, 5. Antt. XV, 11) übereinſtimmt und auch manche Details mit den ſeinigen zuſammentreffen. Aber neben einer Reihe guter Notizen hat der Tractat auch eine Reihe nachweislich falſcher, oder mangelhafter. Ja es kommt vor, daß über einen und denſelben Punkt zwei einander widerſprechende Angaben gemacht werden, woraus man ſieht, wie hier eben alles zuſammengetragen wird, was an Notizen und Meinungen über den Tempel erreichbar war, gleichviel ob es auf guter Ueberlieferung oder auf müßiger Speculation beruhte. So wird Middoth I, 4—5 richtig angegeben, daß der Vorhof ſieben Thore hatte, drei im Norden, drei im Süden und eins im Oſten [2]). Daneben aber wird ganz unbefangen Middoth II, 6 eine Notiz wiedergegeben, wornach es im ganzen 13 geweſen ſein ſollen, darunter auch zwei im Weſten, während Joſephus ausdrücklich bemerkt, daß hier keines war [3]). Ohne Zweifel iſt dieſe Notiz aus Schekalim VI, 3 herübergenommen, wo in einem größeren Zuſammenhang (VI, 1—5) ausgeführt wird, daß im Tempel 13 gewundene Kaſten (שופרות)

---

[1]) S. über ihn: Lewy, Ueber einige Fragmente aus der Miſchna des Abba Saul (Beigabe zum zweiten Bericht der Berliner Hochſchule für die Wiſſenſchaft des Judentums), Berlin 1876. Hiezu die Anzeige im Magazin für die Wiſſenſchaft des Judentums, herausgeg. v. Berliner u. Hoffmann, 4. Jahrg., 2. Heft (1877) S. 114—120.

[2]) Ganz ebenſo Jos. Antt. XV, 11, 5. Auch B. J. V, 5, 2 ſtimmt damit überein, in ſo fern hier mit Einſchluß der drei Thore des Weibervorhofes zehn gezählt werden.

[3]) B. J. V, 5, 2: *τὸ δὲ πρὸς δύσιν μέρος οὐκ εἶχε πύλην, ἀλλὰ διηνεκὲς ἐδεδόμητο ταύτῃ τὸ τεῖχος.*

und 13 Tiſche ſich befanden und 13 Verbeugungen ſtattfanden gegen die 13 Thore des Vorhofes. Man ſieht hier recht deutlich, wie im Tractat Middoth gutes und ſchlechtes zuſammengetragen iſt. Falſch iſt auch ſeine Angabe über die äußeren Thore des Tempelplatzes, unter welchen er nur ein weſtliches nennt (Middoth I, 3), während es nach Joseph. Antt. XV, 11, 5 vier waren. Endlich iſt gerade auch die obige Notiz über die angeblichen ſechs לְשָׁכוֹת des Vorhofes nachweislich mangelhaft. Denn es werden an anderen Orten noch eine ganze Reihe ſolcher לשכות genannt. So die לשכת הַקָּרְקַע und die לשכת הַפָּרוּכָה (Middoth I, 1) und in der nordweſtlichen Ecke des Vorhofes allein 4 לשכות, von denen keine mit den obigen 6 identiſch iſt (Tamid III, 3; vgl. Middoth I, 6). Wie mangelhaft die Angabe iſt, erhellt im allgemeinen auch ſchon daraus, daß nach den von der Miſchna ſelbſt gegebenen Erläuterungen keine der ſechs לשכות zur Aufbewahrung der mancherlei Schätze des Tempels beſtimmt war, während dies doch gerade die Hauptbeſtimmung der Räume des inneren Vorhofes war [1]). Wenn aber die Aufzählung ſo mangelhaft iſt, ſo können wir anderſeits auch die Möglichkeit nicht in Abrede ſtellen, daß ſich ungehöriges dabei mit eingeſchlichen habe. Zwar wird gerade auch in jenem Zuſammenhang R. Elieſer ben Jakob citirt, aber nur, um von ihm das Geſtändnis mitzutheilen, daß er „vergeſſen habe", wozu die לשכת הָעֵץ beſtimmt war (Middoth V, 4). So mag er wol auch anderes vergeſſen oder verwirrt haben, was von der älteren Generation ihm überliefert worden war. Und es werden alſo dieſe unſicheren Notizen kein Grund ſein können, uns in unſerem wohlbegründeten früheren Reſultate irre zu machen. Wir werden trotz ihrer die לשכת הגזית nicht im Vorhof, ſondern an der Grenze des Tempelberges zu ſuchen haben. Auch das Zuſammentreffen von Middoth V, 4 mit Sanhedrin XI, 2 dient der in beiden Stellen enthaltenen falſchen Notiz nicht zur Stütze, da wir eben an dem Beiſpiel von den Thoren des Vorhofes geſehen haben, daß auch nachweislich falſche Angaben an verſchiedenen Orten ſich wiederholen.

---

[1]) Joſephus nennt ſie einfach τὰ γαζοφυλάκια (B. J. V, 5, 2). Vgl. auch B. J. VI, 5, 2.

Wenn nun schon die Angaben der Mischna nicht verbürgt genug sind, um ein ausreichendes Gegengewicht gegen unser ursprüngliches Resultat zu bilden, so sind es natürlich diejenigen der späteren talmudischen Literatur (der Gemara) noch viel weniger. Es werden hier nur die Angaben der Mischna durch neue Combinationen weiter ausgesponnen. Namentlich kommt hier in Betracht die Stelle Joma 25ᵃ (mitgetheilt bei Buxtorf, Lex. Chald. s. v. גזית), wornach die Gasith-Halle zur Hälfte auf heiligem und zur Hälfte auf profanem Boden lag (חציה בקודש וחציה בחול), d. h. zur Hälfte innerhalb, zur Hälfte außerhalb des Vorhofes, mit Thoren nach beiden Seiten hin. Vermuthlich beruht diese Annahme nur auf der Reflexion, daß das Gerichthalten ein weltliches Geschäft ist, das nicht in den heiligen Vorhof gehört; und diese Reflexion wird nun mit der Ueberlieferung der Mischna durch jenen Compromiß in Einklang gebracht. Jeden Falls können diese nachgeborenen Traditionen nicht mehr auf ernstliche Beachtung Anspruch machen. — Es geschieht darum auch nur im Interesse der Vollständigkeit, wenn wir noch erwähnen, daß nach dem sogenannten zweiten Targum zu Esther 4, 1 bereits die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi in der lischkath hagasith geweißagt haben sollen. Daraus würde freilich folgen, daß die letztere nicht nach dem erst in der griechischen oder römischen Zeit erbauten Xystos ihren Namen haben kann — wenn nämlich auf dergleichen spätrabbinische Einfälle überhaupt etwas zu geben wäre [1]).

Schließlich sind noch zwei Punkte hervorzuheben, die, ohne gerade beweisend zu sein, doch sehr zu Gunsten unserer Annahme, daß die lischkath hagasith nicht im inneren Vorhofe lag, sprechen. Der eine ist die eben schon berührte Erwägung, daß das Gerichthalten an sich mit dem Cultus, für welchen doch der Vorhof bestimmt ist, nichts zu thun hat. Nach allem, was wir wissen, dienten die Räume des Vorhofes lediglich den Zwecken des Cultus. Es wäre daher mindestens sehr befremdlich, wenn in diesen Räumen

[1]) Die Stelle lautet: „Es schickte der [himmlische] König nach seinem Palaste (oder seinem Tempel, לְהֵיכָלִיהּ) durch die Hand seiner Knechte, der gerechten, zu Haggai, Sacharja und Maleachi, welche saßen בלשכת גזית und dort weißagten über die große Mauer Jerusalems".

auch ein Gericht seinen Sitz aufgeschlagen hätte, das sich oft mit sehr unheiligen Angelegenheiten zu beschäftigen hatte. Sehr beachtenswerth ist es in dieser Beziehung, daß es in der Hauptstelle Middoth V, 4 von der Gasith-Halle heißt: „Daselbst hielt das große Synedrium seine Sitzungen und richtete die Priesterschaft.“ Es hat darnach den Anschein, als ob das große Synedrium lediglich diese Aufgabe gehabt hätte. Aber nach den anderen Stellen war freilich das in der Gasith-Halle tagende Gericht das oberste Gericht überhaupt für alle Angelegenheiten. Und so ist jene Notiz nur in so fern von Belang, als sich darin das Bewußtsein verräth, daß ein Raum des Vorhofes auch den Zwecken des Cultus dienen muß. — Der andere Punkt, der unserer Ansicht zur Bestätigung dient, ist die Erwähnung einer לשכת פַּלְהֶדְרִין Joma I, 1, die ebenfalls nach dem Zusammenhang außerhalb des Vorhofes gelegen zu haben scheint. Es wird nämlich erzählt, daß der Hohepriester sieben Tage vor dem Versöhnungstag nach der לשכת פלהדרין gebracht wurde, wo sich „die Aeltesten des Gerichtes“ (זקני בית דין) mit ihm beschäftigten (Joma I, 1—4). Von diesen wurde er dann den „Aeltesten der Priesterschaft“ (זקני כהונה) übergeben, die ihn nach dem Obergemach des בֵּית אַבְטִינָס brachten (Joma I, 5). Es ist hier wenigstens das Nächstliegende, die לשכת פלהדרין als einen Ort zu denken, der außerhalb des speciellen Wirkungskreises der Priesterschaft, d. h. außerhalb des Vorhofes, lag. Und da nun פלהדרין jeden Falls Corruption von *πάρεδροι* ist, da ferner in der לשכת פלהדרין die „Aeltesten des Gerichtes“ sich mit dem Hohenpriester beschäftigen, so unterliegt es wol keinem Zweifel, daß unter derselben der Versammlungsort des höchsten Gerichtes zu verstehen ist, d. h., daß sie mit der לשכת הגזית und der *βουλή* des Josephus identisch ist. Auch dies also spricht zu Gunsten unseres Resultates.

Gegen dasselbe tritt nun freilich noch die Behauptung auf, die in der Gemara öfters wiederholt wird, daß das große Synedrium vierzig Jahre vor der Zerstörung des Tempels aus der Gasith-Halle in die Kaufhallen (חֲנֻיּוֹת) ausgewandert sei (Schabbath 15a; Rosch haschana 31a; s. die Stellen bei Levy, Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch II, 80; auch bei Buxtorf, Lex.

Chald. col. 793, Lightfoot, Descr. templi hierosolymit. c. 9, Opp. ed. Roterod. I, 565 sq.). Da über die Lage der chanujoth nichts bemerkt wird, könnte man versucht sein, die widersprechenden Angaben so zu vereinigen, daß man die lischkath hagasith wirklich, wie es die Mischna will, in den Vorhof verlegte, und nicht diese, sondern nur die chanujoth mit der *βουλή* des Josephus identificirte. Dieser Ausweg, den ich selbst früher eingeschlagen habe (Zeitgesch., S. 416), ist aber deshalb ungangbar, weil die Mischna von dieser Auswanderung in die chanujoth nichts weiß, sondern zweifelos die lischkath hagasith für die ganze Zeit, von der sie Kunde hat, also gerade für die letzten Jahrzehnte vor der Zerstörung des Tempels, als Versammlungsort des Synedriums betrachtet. Auch spricht ja gerade ihr Name für Identificirung mit der *βουλή* des Josephus. Es ist deshalb die ganze, ohnehin erst sehr spät auftretende Sage von einer Auswanderung in die chanujoth einfach als ungeschichtlich zu verwerfen. Ueber ihre Entstehung aber läßt sich noch eine Vermuthung aufstellen. Das Wort חָנוּת ist das gewöhnliche Wort für „Kaufhalle, Kaufladen“ [1]). Solche Kaufladen waren aber, wie wir aus dem N. T. (Mark. 11, 15 und Parallelen) wissen, auch auf dem Tempelberge, vielleicht gerade am Eingange desselben unmittelbar an der *βουλή*. Es ist nun wol denkbar, daß die Ueberlieferung existirte, das Versammlungslocal des großen Synedriums habe sich bei den chanujoth befunden. Diese Ueberlieferung wußte man mit der anderen, daß es in der lischkath hagasith seine Sitzungen gehalten habe, nicht anders zu vereinigen, als durch die Annahme, daß beide sich auf verschiedene Zeiten bezögen. So etwa mochte jene Sage von einer „Auswanderung“ entstanden sein, während sich in Wahrheit beide Angaben auf dasselbe Local bezogen.

Wenn nun, wie wir nach allem Bisherigen wohl annehmen dürfen, das gewöhnliche Sitzungslocal des Synedriums an der Grenze des Tempelberges, aber doch noch innerhalb seines Bereiches

[1]) So z. B. Baba kamma II, 2; VI, 6. Baba mezia II, 4; IV, 11. Baba bathra II, 3. Der Plur. חֲנֻיּוֹת Taanith I, 6. Baba mezia VIII, 6. Aboda sara I, 4. Tohoroth VI, 3. Der Krämer heißt חַנְוָנִי.

sich befand, so erklärt sich auch, weshalb man bei der nächtlichen Verurtheilung Jesu sich nicht dort versammelte. Denn die Thore des Tempelberges waren bei Nacht geschlossen und von Leviten bewacht (Middoth I, 1); daher jenes Local, ohne großes Aufsehen zu erregen, nicht zugänglich.

4.

Socialismus und Socialreform [1]).

Erster Artikel.

Von

A. Trümpelmann,
Superintendent in Uelleben bei Gotha.

„, Socialismus, Communismus! Gespenstergleich sehen sie die meisten der Zeitgenossen an, diese kaum erst laut gewordenen und schon so gefürchteten Namen! In der That, die Art und Weise, wie die große Masse, nicht bloß der Ungebildeten, nicht bloß in Deutschland, sondern in England, in Frankreich zu ihnen sich verhält, trug bisher den Charakter des Geisterglaubens, der Geisterfurcht halb Aufgeklärter. Man schämt sich, zu glauben, was man doch fürchtet; man schämt sich, zu fürchten, was man doch nicht recht glauben kann; man ist gläubig und ungläubig, sorglos und ängstlich zugleich, und so kommt man weder zu ernstlicher Anerkennung, noch zu ernstlicher Verneinung, noch weniger zur Besinnung über versöhnende Mittel und Wege zur Hülfe. . . . Uns Deutsche berührt im Leben die Frage, um die es sich handelt, noch wenig, aber wir wären aus der Art geschlagen, wenn wir sie nicht berührten, ehe sie uns berührt. . . . So sehr auch die socialen Geister, wie die Kerner'schen Bewohner des Mittelreiches, durch Uncultur und allerlei unvernünftigen Spuk dem

1) Die vorliegende Arbeit wurde Ausgangs des vorigen und Anfangs dieses Jahres geschrieben, und kommt vielleicht im Augenblick gerade recht.

Spotte, der sich an's Aeußerliche hält, Gelegenheit zu verächtlichem Lächeln geben, so wird es doch bald keinem Manne von ernster und unbefangener Gesinnung mehr entgehen, daß hier eine Seite des gesellschaftlichen Lebens in die Wirklichkeit tritt, die ihre Wahrheit und Berechtigung trotz aller Auswüchse in ihrem innern Wesen hat.' Treffende Worte eines deutschen Staatsgelehrten [1]) an das deutsche Publikum, zunächst vielleicht an seine Fachgenossen. Ob aber diese Worte auch uns angehen, die Prediger des Evangeliums, die Männer der Kirche, die Theologen? Bekanntermaßen wird es nicht gerne gesehen, wenn die Kirche und ihre Diener politische Fragen in ihren Bereich ziehen. Die Abweisung unberufener Einmischung läßt in der Regel nicht lange auf sich warten. In den Kreisen frommer Christen aber gilt es vielfältig als Axiom: je ferner dem politischen Interesse der Gegenwart, desto näher dem Reiche Gottes! Doch lassen wir dies dahingestellt sein. Hier handelt es sich wenigstens nicht mehr um gemeinhin sogenannte Fragen der Tagespolitik, es handelt sich um gesellschaftliche Fragen, um Auffassung und Beurtheilung von Erscheinungen, deren Erzeugung nicht bloß der Staat, sondern die Gestaltung aller unserer heutigen öffentlichen und Privat-Verhältnisse verschuldet haben soll, die sich zu allen diesen Verhältnissen in einem mehr oder minder unverdeckten Widerspruch setzen. Aus einer besonderen Weltanschauung geboren, soll eine neue Weltordnung zur Geltung gebracht werden. Mit der alten Weltordnung wird auch die alte Weltanschauung von den Begründern des neuen Princips perhorrescirt. War nun die Kirche bisher die Trägerin einer bestimmten Weltanschauung, so ist sie bei dem Aufkommen einer neuen natürlich wesentlich betheiligt. Und wirklich tritt die neue Weltreform, wie sie muß, zugleich als neue Religion auf, wenn nicht gar als die wahre Auslegung der bisher unverstanden gebliebenen alten. Dazu kommt, daß die im Werke liegende Reform zunächst und vor allem dem Proletariate zugute kommen soll, jener ärmsten, niedrigsten, unbeachtetsten Classe der Gesellschaft, deren treue Für-

[1]) Professor Fallati in Tübingen in den Jahrbüchern der Gegenwart 1843, Nr. 1 bei der Anzeige von: Stein, Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs.

sorgerin im Leiblichen, wie im Geistlichen zu sein die Kirche nach dem Vorbilde des Herrn zu ihren ernstesten, heiligsten Aufgaben zu rechnen hat, deren Vernachlässigung ein schweres „Wehe!“ auf sie herabrufen müßte. Liegt aber nicht in dem Aufkommen solcher Reformgedanken an sich schon eine Anklage gegen die Kirche? Und wie, wenn wir vielleicht entdecken müßten, daß an der Solidarität, in welcher selbst von Besonnenen der alte Weltzustand für den Gedanken eines neuen verantwortlich gemacht wird, auch die Kirche ihren wirklichen Antheil habe? wenn sie sich gestehen müßte, in Ausrichtung ihres Amtes in Beziehung auf die Armen, Elenden und Verwahrlosten nicht treu, gewissenhaft, eifrig und unerschrocken genug gewesen zu sein? Gewiß Gründe genug, um auch von kirchlicher Seite dem Communismus und der Socialreform Aufmerksamkeit und Nachdenken zu widmen.“

Es ist ein Menschenalter vergangen, seitdem diese Worte für diese Zeitschrift geschrieben wurden. Hundeshagen schrieb sie im Jahre 1845, und doch wie charakteristisch für die Gegenwart! Fast jeden Satz kann man mit gleichlautenden aus jüngster Zeit belegen. Wie Pilze schießen Broschüren und Zeitschriften im Dienste der brennenden Tagesfrage, für und wider den Socialismus auf, und doch gelten die Worte Fallati's: „Man schämt sich, zu glauben, was man doch fürchtet; man schämt sich, zu fürchten, was man doch nicht recht glauben kann; man ist gläubig und ungläubig, sorglos und ängstlich zugleich“, für weite Kreise unseres Volkes noch heute. — Der Streit, ob die Kirche sich an den politischen Tagesfragen betheiligen dürfe oder nicht, ist zu neuem Leben erwacht, die einen sagen Nein und scheinen mit einem frommen laisser faire das Manchestertum unterstützen zu wollen; die anderen sagen Ja, und zwar mit solcher Entschiedenheit, daß sie weit über das erwünschte Interesse an gesellschaftlicher Reform hinaus gerade in der politischen Parteibildung ein gutes Mittel sehen zur Hebung des Ansehens der Kirche und zur Wiederherstellung des Einflusses ihrer Geistlichen. In der Anklage der Kirche reichen sich Conservative und Liberale, Wohlwollende und Uebelwollende, Geistliche und Laien die Hand. „Wenngleich hier nicht der Ort ist, auf die religiösen und kirchlichen Zustände und Streitfragen der Gegenwart

näher einzugehen" — schreibt der Kritiker von Schäffle's „Quintessenz des Socialismus", der praktische Staatsmann aus Berlin —, „so darf doch nicht verschwiegen werden, daß an der heutigen Verwirrung der Köpfe und Herzen nicht allein die moderne Wissenschaft, sondern auch die Kirche selbst und deren Organe einen nicht geringen Theil der Schuld tragen, und daß insbesondere Herr Chalmers durchaus Recht hat, wenn er die Haltung und das Auftreten der unteren Volksclassen als die Quittung bezeichnet, welche diese der Kirche über ihre Seelsorge ausstellen" (S. 23).

Eines aber ist, seit Fallati und Hundeshagen die angeführten Worte schrieben, ganz anders geworden. War's vor einem Menschenalter noch Wahrheit, daß „uns Deutsche die Frage, um die es sich handelt, im Leben nur wenig berührt", so ist jetzt das Gegentheil der Fall. Die socialistischen Ideen haben in Deutschland die weiteste Verbreitung gefunden, und ihre Anhänger sind nicht bloß in den Reihen der Socialdemokraten zu suchen. Hundeshagen konnte sich veranlaßt fühlen, einen Rückblick in die Vergangenheit zu thun und einen geschichtlichen Abriß über Communismus und Socialreform zu bieten, wir müssen, den veränderten Verhältnissen entsprechend, der Gegenwart in's Angesicht schauen. —

1. Einer statistischen Uebersicht über die Ausbreitung des Socialismus auf deutschem Boden, soweit derselbe von der Socialdemokratie repräsentirt wird, bedarf es nicht. Jedermann kennt die Zahlen. — Zur rechten Zeit hatten sich die beiden Fractionen „Lassalle" und „Marx", die nationale und internationale Richtung der deutschen Socialdemokratie, geeinigt, oder richtiger, waren die Lassalleaner zu den Eisenachern übergegangen, um gemeinschaftlich mit verstärktem Druck bei der bevorstehenden Reichstagswahl zu arbeiten und das bekannte Resultat zu erzielen. — Weil die Sieger, die Eisenacher, gegen die Lassalleaner in erheblicher Minderheit waren, 9000:15000, so schließt Mehring[1]) daraus, daß „Lassalle's Agitation nur eine geistvolle Caprice war, die, ohne realen Boden, im Sumpfe des absoluten Nihilismus versinken mußte". Vielmehr wurden die stärkeren Lassalleaner von den schwächeren Eisenachern

[1]) Mehring, Die deutsche Socialdemokratie, S. 124.

aufgesogen, weil diese die consequenteren waren. Der Lassalle'sche Socialismus mußte dem Marx'schen, d. h. der Macht der Consequenz, weichen. Denn Genossenschaftsproduction im socialistischen Sinne läßt sich im Rahmen des nationalen Staates eben nicht verwirklichen. Die Internationalität ist conditio sine qua non. Im Verlauf unserer Abhandlung werden sich die Gründe von selbst ergeben. — Oder sollte die Internationalität an dem Widerstand der Nationen scheitern? Auf dem letzten internationalen Congresse zu Gent hat der Deutsche Liebknecht sich der Abstimmung enthalten, als die Romanen forderten, das Wort „Anarchie" als Ausdruck ihrer Bestrebungen führen zu dürfen. Die Deutschen reden spottend von den „Anarchisten", und diese nennen die Deutschen „Autoritarier". Die Anarchisten oder Föderalisten behaupten nach Proudhon, durch die wirthschaftliche Organisation im Sinne des Socialismus werde die gesellschaftliche Ordnung unmittelbar so vollkommen geschaffen und erhalten, daß eine besondere Regierungsgewalt gar nicht nothwendig werde. Die gesellschaftliche Ordnung sei eben die Regierung, und an die Stelle des Gesetzes trete der Vertrag. Die Deutschen wollen Centralisation statt Föderalismus der einzelnen wirthschaftlichen Gruppen oder Communen und fordern stramme Oberleitung für das Ganze. — Von selbst verständlich — mit der jetzigen Regierungsgewalt machen sie auch tabula rasa, aber im socialistischen Gemeinwesen: Centralisation und stramme Oberleitung! — Ob die „Post" Recht hat, wenn sie schreibt: „Bei den Socialdemokraten ist schon eine Aristokratie fix und fertig, die an jenem Tage in den vollen Genuß ihrer Rechte eintritt, wo die Socialdemokratie die Erbschaft der heutigen Gesellschaft antreten wird"? Unseres Erachtens trifft sie den Nagel auf den Kopf.

2. Im Winter 1869 sah ich die weibliche Linie der Socialdemokratie, die Gräfin Hatzfeld, (sie hat jetzt ausgespielt) mit ihrem damaligen Adlatus Mende auf dem Bahnhofe zu Langensalza. Es wurde dort noch gebaut, und viele Bauarbeiter waren beschäftigt. Da fragten Mende und die Gräfin nach dem Lohne, fanden ihn natürlich völlig unzureichend und warfen den Zunder der Unzufriedenheit in die Seele der Gefragten. Und die

Fragenden? Herr Mende, ein vollendeter Stutzer in Glanzstiefeln und Glacéhandschuhen, und die Frau Gräfin im Hermelinpelz! Dies Genrebild ist bezeichnend. So sind sie alle — die Macher! dieser Lassalle zumal! Gerade zur rechten Zeit erscheint das Buch: „Eine Liebesepisode aus dem Leben Lassalle's." Hätte man noch gezweifelt, was für ein Mensch dieser Agitator gewesen, — jetzt tritt er in das rechte Licht. Und diesen zügellosen Genußmenschen voll halb irrsinniger Selbstüberhebung erfrecht man sich dem armen Volke als Gegenstand religiöser Verehrung zu bieten! — Aus den Herzen solcher Genußmenschen kommt kein schmerzliches „mich jammert des Volkes", wol aber benutzen sie schamlos seine Noth zum Piedestal ihres Ehrgeizes. Achtung und Freiheit dem Arbeiter, der sich geistig über das Niveau der Seinen erhebt, die socialen Schäden erkennt und zu bessern sucht, aber Verachtung und Fesseln solchen Heuchlern! —

Doch gerathen wir nicht auf Irrwege, wenn wir von „Machern" reden? „Die lächerlichste und gedankenloseste Anschauung ist's", sagt Adolf Held[1]), und Karl Bücher[2]) nennt's „unverantwortlichen Leichtsinn, wenn man sich damit begnügt, die ganze moderne Bewegung als eine ‚künstlich gemachte' zu erklären". — Prüfen wir die Sachlage sine ira et studio. Recht unterrichtend ist eine Vergleichung des Socialprogramms des „Centralvereins für das Wohl der arbeitenden Klassen in Preußen" vom 14. April 1848 mit den Programmen der deutschen Socialdemokraten (s. Contzen a. a. O. S. 146 f.). Mitten im Revolutionsjahr ein Socialprogramm, das wie eine Friedenstaube ist gegen die Sturmvögel, die unsere Socialisten aussenden. Jenes Programm ist ein besonnenes Vorgehen zur Beseitigung socialer Missstände, diese athmen den Geist des Socialismus, und eben das, was hinzukommen muß, um ein Socialprogramm zur Beförderung des Wohles der arbeitenden Klassen zu einem socialistischen zu machen, eben das ist das „künstlich Gemachte", es ist importirte Waare. O wenn

---

[1]) A. Held, Socialismus, Socialdemokratie und Socialpolitik, S. 35.
[2]) H. Contzen, Geschichte der socialen Frage, S. 111.

man doch in den fünfziger Jahren auf der Bahn jenes Programmes vom 14. April 1848 fest und treu vorwärts gegangen wäre!

In jenem Programm heißt es unter anderem: „Habt Vertrauen zu dem neuen Geist, der durch die Welt geht: seine Macht ist die Macht der Wahrheit und des Guten, seine gewaltige Kraft wendet die Herzen der Besitzenden mehr und mehr eurem Lose zu, wir vertrauen ihm, wir vertrauen Euch." Die Verfasser des Programms dachten zu ideal. Hätte der Geist des Jahres 1848 diesen Erfolg gehabt, die Herzen der Besitzenden dem Looſe der Arbeiter wirklich ganz und gar zugewandt zu haben, so könnten wir das Revolutionsjahr in dieser Beziehung segnen; aber leider war das nicht der Fall, jedenfalls nicht so weit, als nöthig war, die Wandlnng der socialen Frage zum Socialismus oder richtiger die Importation desselben zu verhindern. Im nächsten Abschnitt wird der Unterschied zwischen beiden noch näher fixirt werden.

Große Nothstände der arbeitenden Bevölkerung waren allerdings zu beklagen. Ueberzeitige Alltags- und Sonntagsarbeit; unzureichender Lohn des Familienhauptes und darum Frauen- und Kinderarbeit, durch diese wieder Herabminderung des Lohnes und Beschränkung der Männerarbeit; Auflösung oder doch Verkümmerung des Familienlebens; zu Hause Wohnungen, die nicht besser sind als Ställe; die mechanische Thätigkeit des Arbeiters an der Maschine; im Unglück und im Alter die totale Verarmung: warlich ein freudloses Dasein, ein Leben der Hoffnungslosigkeit! — Wie befreiend aus der Haft wirkte das Gesetz über die Associationsfreiheit, und da der capitalistische Großbetrieb die Arbeiter in Massen nach einzelnen Industriecentren gezogen und dort für die Genossenschaft unmittelbar dressirt hatte, so war diese auch mit dem Erscheinen des Gesetzes fertig. — Die Arbeiter hatten nun das Mittel, gegen Aussaugung sich zu wehren. Socialisten aber brauchten sie deshalb nicht zu werden. Als Lassalle von dem Leipziger Comité zur Berufung eines „allgemeinen deutschen Arbeitercongresses" in Anspruch genommen wurde, hatte er bereits seine Agitationsrede „über den besonderen Zusammenhang der gegenwärtigen Geschichtsperiode mit der Idee (!) des Arbeiterstandes" gehalten, d. h. die socialistische Agitation war bereits eingeleitet.

Die Lage der arbeitenden Classen war in England wol trauriger als bei uns, wie die Mittheilungen von Marx in seinem „Capital" beweisen. Die Gesetzgebung nimmt sich endlich nach lange geübter rücksichtsloser Härte im freundlichen Sinne der Arbeiter an, und es kommen die Trades' Unions zu Gedeihen und Macht, jene freien Vereinigungen mit dem Zwecke, das Interesse der Arbeiter der Uebermacht des Großcapitals gegenüber zu wahren, Einfluß vor allem auf die Lohnfrage zu gewinnen. Sie erreichen dies dadurch, daß sie den Arbeitsmarkt bis zu einem gewissen Grade selbst reguliren, durch Ueberführung von Arbeitermassen in andere Districte, ja über den Ocean ein zu großes Arbeitsangebot verhindern, und so die Arbeitsnachfrage in Spannung erhalten; der anderen, von dieser Vereinigung geschaffenen großartigen Einrichtungen zum Wohle und Behagen des Arbeiters gar nicht zu gedenken![2]) Es ist das eine Vereinigung ad hoc; sie leistet für ihren Zweck das Größte und ist doch nicht Socialistisch, denn sie hat keine politische Tendenz, ja sie verbietet das Verhandeln über politische Dinge bei hoher Geldstrafe[1]). — Uns in Deutschland dagegen scheint es beschieden zu sein, daß jedem Streben nach Socialreform ein politischer Beigeschmack gegeben werden muß, damit es gleich für weite Kreise der Bevölkerung gründlich discreditirt sei. So marschiren die „Christlich-Socialen" der katholischen Kirche im Dienste des Ultramontanismus, die Gewerkvereine „Duncker und Hirsch" im Solde der Fortschrittspartei. Diesen Fehler hat auch die neugegründete christlich-sociale Arbeiterpartei in Berlin begangen; vielleicht freilich war er, wie die Dinge nun einmal liegen, nicht zu vermeiden. Immer bleibt's ein trauriges Zeichen unserer Zeit, daß dies so sein mußte. Es hätte sich sonst ein Reformprogramm entwerfen lassen, welches der Zustimmung aller gewiß sein konnte, während das jetzige mit seiner immerhin socialistischen Färbung die Befürchtung nahelegt, daß es sich doch wol erst im Socialistenstaate realisiren lassen dürfte! — Die sociale Frage ist alt, uralt; auch in unserem Volke drängte sie sich seit lange lebhaft zur Beantwortung in den Vordergrund.

[1]) Mehring a. a. O., S. 186.

[2]) Vgl. Contzen, Geschichte der socialen Frage.

Die angeführten Uebel und die socialen Verschiebungen, namentlich die theilweise Auflösung des Handwerkerstandes und das kropfähnliche Anschwellen von Capital in den Händen einzelner mußte Besorgnis erwecken und ernstlich zu Reformgedanken auffordern; aber das, was unseren Socialismus zu dem macht, was er ist, zum politischen und wirthschaftlichen Radicalismus, das ist das „künstlich Gemachte". Wenn gelehrte Nationalökonomen auch den Socialismus als irgend eine Seite irgend eines wirthschaftlichen Princips irgend einer Nationalökononomie früherer Zeit begreifen und darin die historische Begründung desselben finden wollen, so ist das eine andere Sache: aus der Noth unseres Volkes heraus aber ist er nicht geboren; er weiß diese Noth nur geschickt zu benutzen. Man nehme doch nur das „Capital" von Marx zur Hand, dieses Buch der Sophismen. Das ist der wissenschaftliche Unterbau des Socialismus. Nun? ist dieser wirthschaftliche Radicalismus wirklich die nothwendige Consequenz unserer gesellschaftlichen Verhältnisse? Nein, er ist ihnen künstlich aufgezwungen worden und fließt selbst aus anderer Quelle (s. 3). Allerdings gibt es jetzt auch Conservativ-Sociale, welche die wirthschaftlichen Behauptungen dieses Buches für absolute Wahrheit halten. Wir Deutsche sind eben wunderliche Leute. Wenn das System nur Schluß hat, der Begriffsschematismus in Ordnung ist, dann ist's Wahrheit und — Wirklichkeit! Dann geht die Sache, d. h. im Kopfe; das Leben aber spottet der Begriffe. —

Die Gabe des allgemeinen, directen Wahlrechtes kam der Agitation natürlich sehr zustatten. Der vierte Stand lernte sich in seiner Stärke kennen. Das theoretische „Der Staat sind die Arbeiter" schien sich in der Praxis zu bewähren. — Der Socialismus verlangt die weitere Ausdehnung dieses Rechtes auch auf Landtags- und Communalwahlen, und die „christlich-socialen Blätter" (Kath.) reden dieser Forderung das Wort. Das Verlangen der Socialisten dagegen, daß das active Wahlrecht noch einem jüngeren Lebensalter zugestanden werden müsse, als es bis jetzt geschehen, scheint Treitschke Recht zu geben, der die Verleihung des allgemeinen directen Wahlrechtes überhaupt einen politischen Fehler nennt. — Von verschiedenen Seiten taucht jetzt im

Gegensatz jener extremen Forderung der Socialisten der Wunsch auf, man möchte den Muth haben, mit diesem Rechte, welches den Menschen nur in seiner Vereinzelung berücksichtige, aufräumen, und es ausschließlich auf die Häupter der Familien, dieser Grundlage des Staates übertragen, sicherlich ein recht wirksames und vor der Vernunft unmittelbar sich rechtfertigendes Mittel gegen den Socialismus.

3. Aus dem vorigen Abschnitt geht hervor, daß ich zwischen „socialer Frage" und „Socialismus" scheide. Diese Scheidung scheint mir nothwendig. Bereits vor mehr als einem Jahre sprach ich mich darüber in einem Artikel der „Deutsch-evangelischen Blätter" aus. Die „sociale Frage" ist die Frage nach der Hebung der arbeitenden Classen, um dadurch das gesellschaftliche Gefüge gesund zu erhalten; der „Socialismus" ist ein politisch-philosophisches System. Es könnte dem Arbeiter vollkommen hinreichender Lohn, vielleicht Theilnahme am Reinertrage gewährt werden, er könnte für das arbeitsunfähige Alter durch Invalidencassen sichergestellt sein, er könnte mit Weib und Kind, welche das Haus nicht mehr im Dienste der Fabrik zu verlassen brauchen, in freundlicher, gartenumgebener Wohnung ein durchaus menschenwürdiges Dasein führen: — der Socialismus würde damit nicht zufrieden und also auch nicht überwunden sein. — A. Held sagt [1]): „Aus dem Gesagten geht das eine hervor, daß das innerste Wesen der Socialdemokraten die leidenschaftliche Absicht und der bewußte Wille, radicalen Umsturz herbeizuführen, ist. Wegen dieser vorwiegenden Tendenz insbesondere ist es durchaus nöthig, zwischen Socialismus und Socialdemokratie scharf zu unterscheiden." Gefällt diese Unterscheidung besser als die von mir beliebte, so soll's mir recht sein, nur dünkt mich, daß das Wort „Socialismus" schon zu sehr in deteriorem partem ausgeprägt worden ist, als daß man es noch in dem indifferenten Sinne, wie Held will, gebrauchen kann. Man verbinde und unterscheide doch lieber so: „sociale Frage und Socialreform (Socialpolitik)", unterschieden von: „Socialismus und Socialdemokratie". Sociale Frage als Substrat der Socialreform, Socialismus als Substrat der Socialdemokratie. —

---

[1]) a. a. O., S. 28 u. 29.

Wir begegnen sehr häufig der Meinung, als stehe der politische und religiöse Radicalismus der Socialdemokratie in keiner organischen Verbindung mit ihren wirthschaftlichen Forderungen, er sei nur Accidenz, und so glauben die einen ohne Gefahr mit den wirthschaftlichen Forderungen des Socialismus sympathisiren, ja ihnen das Wort reden zu dürfen, z. B. Schäffle, Todt, während die anderen, die Verwirklichung dieser Forderungen für unmöglich haltend, die Parole ausgeben, der Kampf gegen den Socialismus sei vor allem und ausschließlich auf wirthschaftlichem Gebiete zu führen, z. B. Geffken, beide in schwerer Täuschung befangen. Die wirthschaftliche Grundforderung des Socialismus ist ebenso sehr aus dem politisch-religiösen Radicalismus erwachsen, wie sie wieder als Mittel zu dessen Verwirklichung dient.

Das bereits erwähnte Schriftchen „eines praktischen Staatsmannes": „Kritik von Schäffle's Quintessenz des Socialismus" gipfelt darin, daß es Schäffle zum Vorwurf gemacht wird, nur das Wirthschaftliche berücksichtigt und den „Haupt- und fast ausschließlichen Inhalt der gegenwärtigen Agitation mit Stillschweigen übergangen zu haben". Und Seite 17 heißt es: „Der Socialismus ist keineswegs ein auf die bloße volkswirthschaftliche Production beschränktes, einseitiges, sondern ein allgemeines, das gesamte menschliche Wesen und Leben umfassendes System, dessen einzelne Bestandtheile um deswillen auch nicht isolirt, sondern nur in ihrem Verhältnis zur Gesamtheit behandelt werden dürfen." Aber schon im nächsten Satze, so viele Wahrheit er auch enthält, sehen wir die richtige Erkenntnis durch falsche Beimischung sich trüben, und auf S. 20 lesen wir dann einen Ausspruch, der mit dem eben angeführten im Widerspruch steht. Die Sätze lauten: „Nicht minder resultirt daraus, daß alle diejenigen bewußte oder unbewußte Mitarbeiter der socialistischen Agitatoren sind, welche den Zerstörungstrieb des Socialismus in der einen oder anderen Richtung fördern und pflegen und damit indirect die Hand dazu bieten, für die immerhin noch unklare socialistische Neubildung tabula rasa zu machen. Wir glauben dies um so mehr betonen zu sollen, als nach unserer Ueberzeugung die eigent-

liche Gefahr des Socialismus und insbesondere seine umstürzende Kraft weniger in seinen speciellen volkswirthschaftlichen Bestrebungen (?) als in seinen darüber hinausgehenden Tendenzen beschlossen ist. Denn nicht allein, daß durch diesen Zusammenhang auch seine volkswirthschaftlichen Bestrebungen ihre eigentümliche Färbung und ihren *specifischen Charakter* (!) erhalten, so wird auch die weitere Entwicklung dadurch bedingt, daß mit der Beseitigung alles dessen, was der Socialismus auf anderen Gebieten als des Unterganges werth bezeichnet, diejenigen Correcturen verloren gehen, durch welche die volkswirthschaftlichen Projecte sich allein erträglich und heilsam gestalten könnten." So kommt es schließlich dahin, daß der Kritiker Herrn Schäffle in abstracto Recht gibt, wenn dieser behauptet, mit der Umgestaltung unserer volkswirthschaftlichen Verhältnisse sei jede anderweite radicale socialistische Umwälzung keineswegs von selbst gegeben oder auch nur gefordert und es „erheischten die volkswirthschaftlichen Postulate der socialen Partei an sich keineswegs Atheismus, Religions- und Kirchenfeindschaft", und daß er nur in concreto hervorhebt, es wären doch immerhin dieselben Leute, welche jene volkswirthschaftlichen Wandlungen und diesen radicalen Umsturz verlangten, so daß schließlich — das socialistische System, dessen Umfang und Geschlossenheit S. 17 hervorgehoben wurde, sich in seiner Einheitlichkeit auflöst und die beiden Seiten des Socialismus, die volkswirthschaftliche und die politisch- und religiös-radicale nur zufällig in denselben Leuten verbunden erscheinen; eine Auffassung, die einem praktischen Staatsmanne genügen mag, die sich aber thatsächlich von der Schäffle'schen kaum unterscheidet.

Um Klarheit in die Sache zu bringen, ist vor allem festzustellen, was unter den „speciellen volkswirthschaftlichen Bestrebungen des Socialismus" zu verstehen ist. Sind's *jene* Forderungen, deren Verwirklichung man schon *vom Staate der Gegenwart heischt*, so ist obige Behauptung richtig; ist's aber jene volkswirthschaftliche Forderung, deren Realisirung vom *Zukunftsstaate* erwartet wird, oder, was dasselbe ist, *mit Hülfe deren man den Zukunftsstaat realisiren will*, so steht sie zu dem politisch-religiösen Radicalismus in engster und *organischer* Beziehung, und verbindet sich mit ihm nicht bloß zufälligerweise in gewissen Personen.

Marx und Engels sind wirklich consequente Denker, und sie wissen ganz genau, welche Tragweite ihre volkswirthschaftliche Grundforderung hat. — Es ist mir vollkommen erklärlich, warum Schäffle mit dem Socialismus und seinen wirthschaftlichen Forderungen so vielfach sympathisirt. Ich möchte diese Sympathie nicht, wie A. Held, von Schäffle's „Föderalismus" herleiten, sondern aus seinem Naturalismus, seinem darwinistischen Aufbau der Gesellschaft, ihre sittlichen und Rechts-Begriffe eingeschlossen.

Auch Pfarrer Todt, mit dessen Buch: „Der radicale deutsche Socialismus u. s. w." wir uns noch mehrfach auseinanderzusetzen haben werden, erklärt den religiösen Radicalismus der socialen Partei nur für ein Accidenz. Ihren volkswirthschaftlichen Forderungen redet er das Wort und zerrt das neue Testament zu seiner Unterstützung heran. Er hält den socialistischen Volksstaat vom wirthschaftlichen Standpunkt für möglich (S. 226) und nicht mit den liberalen Volkswirthen für unmöglich. Sollte das letzte „und" vielleicht nicht bloß verbindend, sondern auch begründend sein? Auch der politische Radicalismus macht ihm weniger Pein. Er ahnt, daß der socialistische Genossenschaftsstaat die monarchische Spitze nicht verträgt, allein die Republik entspricht ja auch am meisten dem Geiste des Christentums, und wenn dieser Geist erst die Völker mehr durchdrungen haben wird, so wird sich die Republik als das Ziel ihrer politischen Bestrebungen herausstellen. Für jetzt freilich — nein, noch nicht — und für uns Deutsche? — Herr Todt hat Gründe, anzunehmen, daß für uns Deutsche die Republik nicht paßt. Er erhofft die Hülfe darum „von oben", d. h. vom Hause der Hohenzollern. — Aber, und darauf kommt es uns hier ja zunächst an, der „religiöse Radicalismus, der Atheismus" ist nach ihm nur Accidenz. „Aus Nützlichkeitsrücksichten wendet sich der Socialist dem Atheismus zu, und weil es die materialistische Zeitströmung so mit sich bringt. In der Sache selbst liegt es durchaus nicht." (S. 78. 372.) Was will nun aber Pfarrer Todt damit sagen, wenn er schreibt: „Unsere radicalen deutschen Socialisten sind Atheisten geworden, weil sie eben zuerst Socialisten waren; nicht aber sind sie Socialisten geworden, weil sie vorher schon Materialisten waren?" „Weil sie Socialisten waren", liegt darin nicht eine

Begründung? oder gebrauchte Herr Pfarrer Todt das Wort „weil“ etwa für „obgleich“? „Obgleich“ hätte er schreiben müssen, aber unwillkürlich schrieb er „weil“; er empfand eben, daß zwischen Socialismus und Atheismus verwandtschaftliche Bande sich schlingen. Die atheistisch-materialistische Weltanschauung hat für die Praxis zwei Ausläufer: rücksichtslosen, extremen Individualismus und rücksichtslosen, extremen Socialismus, beide mit der Devise: „Kampf ums Dasein“. Fr. Mehring macht (a. a. O., S. 155) die Bemerkung, „daß die Socialdemokratie, die heute den reinen Communismus vertrete, keinen tödlicheren und unversöhnlicheren Feind habe, als den Darwinismus, und daß, wenn sie gelegentlich mit demselben coquettire, es selbst in unserer an Nonsens eben nicht armen Zeit keinen höheren Gipfelpunkt des Widersinns gebe. Denn der Darwinismus in seinen beiden Hauptsätzen, dem Kampfe um's Dasein, welcher der größeren Kraft das größere Recht verleiht, und der natürlichen Zuchtwahl, die unabläßig auf eine aristokratische Gliederung der Gesellschaft drängen, schlage den Communismus pur et simple todt.“ Herr Mehring spricht das so bestimmt und in so starken Worten aus, daß es fast verwegen erscheint, dagegen etwas einzuwenden, und doch muß es wol geschehen, zumal wenn man der Ueberzeugung ist, daß sich Herr Mehring pur et simple irrt. Wenn man über die Verwandtschaftlichkeit zweier Geistesströmungen ein Urtheil gewinnen will, muß man sie nicht in ihren Ausläufern zusammenhalten, sondern nach ihrer Wurzel suchen. Die Wurzel beider nun, des Darwinismus und des Socialismus, ist der pure und simple Naturalismus. Die Geschichtsanschauung der Socialisten, die nur einen Kampf der materiellen Interessen kennt, ist durch und durch darwinistisch; nur gehen sie darin weiter, als die Naturforscher mit ihrer Sackgassentheorie für bestimmte Thier- und Menschenclassen, daß sie sagen: „was mechanisch geworden, läßt sich auch mechanisch d. h. durch Wandlung der äußeren Verhältnisse wandeln“. Sie sind also die eigentlich Consequenten in der Anwendung des naturalistischen Erklärungsprincips. Und dann muß doch Herr Mehring wissen, daß nach Darwin auch das Herdenleben der Thiere ein Schutzmittel im Kampfe um's Dasein ist

und zwar ein sehr erfolgreiches. Darum ist für das Gesellschaftsthier Mensch die Genossenschaftsarbeit mit Gesellschaftsbesitz vielleicht das Mittel aller Mittel, um im Kampfe um's Dasein siegreich zu bestehen. Endlich aber käme es danach für die Socialisten nur darauf an, die größere Macht zu erwerben, um damit das größere Recht gewonnen zu haben. Der Darwinismus schlägt den Socialismus nicht todt, sondern unterstützt ihn durchaus. — Pfarrer Todt weist auf ältere Socialisten hin, die nicht religiös-radical gewesen seien. Ich bemerke: das waren dann eben keine correcten, radicalen Socialisten; es waren sociale Reformer. In dem Grade jedoch, als ihre Reformen dem wirthschaftlichen Radicalismus sich näherten, sprangen auch ihre Schüler leichter zum religiösen Radicalismus über. Pfarrer Todt ist offenbar nur um deswillen so viel daran gelegen, den Atheismus als nicht zum Wesen des Socialismus gehörig erscheinen zu lassen, weil er nur so hoffen darf, die volkswirthschaftlichen Forderungen des Socialismus christlich etiquettiren zu können. Ich betone das Wort etiquettiren, denn über die Etiquette, die Affiche, geht's thatsächlich nicht hinaus. Ich wiederhole: der Socialismus ist ein zusammenhängendes, in sich geschlossenes politisch-philosophisches System, aus einer bestimmten Weltanschauung hervorgewachsen und sich nur in wirthschaftlichen Forderungen den nächsten Ausdruck gebend. — Je mehr der Leute auftauchen, die da sagen: der Socialismus sei in wirthschaftlicher Beziehung eigentlich unverfänglich, und sein Radicalismus sei nur Accidenz, desto mehr werden die Socialisten sich in's Fäustchen lachen, denn sie wissen besser, was die Consequenz ihrer wirthschaftlichen Grundforderung ist.

Unsere Conservativ-Socialen zollen den socialen Reformbestrebungen der katholischen Kirche ungetheilten Beifall. So möge denn ein Urtheil der „Christlich-socialen Blätter" diese Herren belehren. Auf die Frage: „ob der Haß, den der radicale Socialismus der Religion entgegenbringt, zum Wesen desselben gehöre oder nur Accidenz sei", geben sie die Antwort: „So viel ist gewiß, so lange der radicale Socialismus mit der allgemeinen, eventuell

zwangsweise durchzuführenden Beseitigung des Privatcapitals sich trägt, so lange er radical bleibt, ist er mit der christlichen Religion, mit den christlichen Anschauungen von Eigentum und staatlicher Autorität durchaus unvereinbar. Das fühlen die Vertreter des radicalen Socialismus wohl, und darin liegt der tiefere Grund ihres Hasses gegen Religion und Christentum, welcher nicht etwas bloß zufälliges ist." Die „Christlich-socialen Blätter" sehen also den Radicalismus nicht bloß in der „zwangsweisen" Einführung der wirthschaftlichen Umgestaltung wie Pfarrer Todt, sondern in der Art dieser Wandlung, und finden in dieser den tieferen Grund für den Atheismus der socialen Partei. Die Socialisten selbst aber fassen den Socialismus als ein System und verwahren sich dagegen, daß man ihre wirthschaftlichen Grundsätze als indifferent herauszunehmen und für sich zu behandeln versuche. „Es muß offen ausgesprochen werden", schreiben sie in die Welt hinaus, „daß nur die materialistische, vielleicht besser monistische Weltanschauung, wie sie durch die moderne Wissenschaft von Tag zu Tag fester begründet wird, den Grundsätzen des Socialismus entspricht und ihnen die breite Basis gibt, auf welcher sie sich zu einem abgeschlossenen Bau erheben können." Und die Zeitschrift „Neue Gesellschaft" ruft dem von Pfarrer Todt und Genossen gegründeten „Staatssocialist" höhnend zu: „So sehr es ihn (den Staatssocialist) auch härmen mag, bei den von der neuen Weltanschauung des materialistisch-atheistischen Socialismus durchdrungenen Arbeitermassen wird er wenig Glück haben." So wollen wir uns denn von Socialisten über ihr Denken und Wollen belehren lassen, und drei- und viermal überlegen, ehe wir ihren wirthschaftlichen Grundforderungen vorschnell das Wort reden und dieselben für sehr wohl realisirbar erklären.

4. Die wirthschaftliche Grundforderung des Socialismus (am liebsten schriebe ich gleich: das Wesen des Socialismus) ist diese: „staatliche Organisation der Gesamtarbeit unter Ueberführung aller Arbeitsmittel aus dem Einzelbesitz in Gesellschaftsbesitz und unter Normirung des gesellschaftlichen Durchschnittsarbeitstages als Werthmessers für die (gleiche? vernunftgemäße?) Theilnahme der

Arbeiter, d. h. aller Bürger an den Arbeitserzeugnissen als Genußmitteln". Das ist's also? und das soll so bedenklich sein? „Organisation der Gesamtwirthschaft"? also Beseitigung der jetzigen Wirthschaftsanarchie mit ihrer Ueber- und Unterproduction, ihren Krachen und Krisen! „Staatliche Organisation"? also ein starkes Staatswesen an Stelle des liberalistischen Nachtwächterstaates! „Ueberführung der Arbeitsmittel" — also nach und nach, hübsch langsam! — „aus dem Einzelbesitz in Gesamtbesitz", allerdings, nun ja, man muß sich erst daran gewöhnen, aber es soll doch nicht geschehen ohne Entschädigung, und es hat ja früher auch manigfachen Gemeinbesitz gegeben, wobei sich die Gesellschaft wohl befunden; eben jetzt tilgt die Separation die letzten Erinnerungen an diesen Gemeinbesitz aus, und es scheint gerade die rechte Zeit zu sein, diesen Ueberführungsproceß einzuleiten, denn die kleinen Existenzen sind bereits, die mittleren werden immer mehr aufgesogen von dem Großcapital, das zuletzt allein auf dem Plan bleiben wird; besser doch die Productionsmittel zum Gesellschaftseigentum machen, als sie immer mehr aus dem Theilbesitz der großen Menge in den Einheitsbesitz des Großcapitalisten übergehen zu lassen. „Der gesellschaftliche Durchschnittsarbeitstag als Werthmesser", ist das nicht die Nobilitirung der Arbeit und der Schutz des Arbeiters, daß er seine Arbeit d. h. sich selbst nicht mehr auf den Markt zu bringen braucht? daß das willkürliche Ausraubungs- und Auspressungssystem der menschlichen Kraft, das Lohnsystem, mit allen seinen Härten ein Ende findet? Und endlich „vernunftgemäße Theilnahme aller Arbeiter an den erzeugten Genußmitteln" — das heißt der Arbeit ihren vollen Ertrag gewähren, und es wird dies zu einem Siege der Gerechtigkeit. — Also, was ist so entsetzliches an dieser Grundforderung der Socialisten? Es scheint, als müßte jeder, der ein warmes, christliches Herz in der Brust hat, sich sofort in die Reihen der Vorkämpfer für jene Forderungen einstellen. Und die organische Verbindung dieser wirthschaftlichen Forderung mit dem politisch-religiösen Radicalismus der Socialdemokratie nachzuweisen, dürfte, so scheint's, denn doch seine besonderen Schwierigkeiten haben. —

Ehe ich auf die Sache selbst eingehe, sei mir zuvor die kurze

Bemerkung gestattet, daß ich in meiner Formel für die socialistische Grundforderung die beiden Wörter „gleiche" und „vernunftgemäße" um deswillen in Klammer geschlossen und mit Fragezeichen versehen habe, weil sich jetzt im deutschen Socialismus über die Löhnung oder Vergütung der im Zukunftsstaate geleisteten Arbeit zwei sehr verschiedene Ansichten bekämpfen. Die einen fordern eine Löhnung nach Leistung, die anderen gleichen Lohn ohne Rücksicht auf die verschiedene Leistung. Man verzeihe uns die Wörter „Lohn und Löhnung", die ja allerdings von den Politikern des Zukunftsstaates verächtlich zurückgewiesen und durch das Wort „Arbeitsentschädigung" ersetzt werden. Wir werden bald Gelegenheit haben, diese socialistische Streitfrage noch näher zu erwägen. —

Um die volkswirthschaftliche Grundforderung des Socialismus richtig zu verstehen, gilt es, nach ihrem treibenden Gedanken zu suchen. Die Socialisten lassen uns nicht in Verlegenheit. Marx sagt: „Die Gesamtheit der Productionsverhältnisse bildet die ökonomische Structur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Ueberbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Productionsweise des materiellen Lebens bedingt den socialen, politischen und geistigen Lebensproceß überhaupt." Dr. A. Mühlberger erzählt (N. Gesellschaft, S. 299), Marx halte sich für den Entdecker dieses Gesetzes, und sein Freund Engels habe ihn als solchen proclamirt. Proudhon aber sagt schon: „Die Geschichte des Eigentums eines Volkes schreiben, heißt sagen, wie dieses Volk die Krisen seiner politischen Formation durchgemacht, wie es seine öffentlichen Gewalten, seine Organe geschaffen, wie seine Kräfte in's Gleichgewicht gesetzt, seine Interessen geregelt, seine Bürger ausgestattet hat; wie es gelebt hat, wie es gestorben ist. Das Eigentum ist das fundamentalste Princip, mit Hülfe dessen man die Revolutionen der Geschichte erklären kann." [1]) Dr. Mühlberger formulirt denselben Gedanken folgendermaßen: „Die Culturgeschichte der Menschheit ist identisch mit der Entwicklung ihrer Productionsverhältnisse oder mit der Geschichte des Eigentums. So lange diese ökono-

[1]) N. Gesellschaft, S. 298.

miſche Entwicklung des Gleichgewichtes der Harmonie entbehrte, ſo lange ſie einen kleineren oder größeren Theil der Menſchheit unterjochte, ſo lange war ein äußeres Gegengewicht, mit einem Worte eine öffentliche Gewalt, eine Autorität nöthig: Staat, Religion, und Kirche, Recht und Juſtiz. Nun aber ſtellt ſich die Geſellſchaft dem Staate gegenüber auf eigene Füße, ſucht ihre Lebensgeſetze zu erforſchen: Arbeit, Capital, Lohn, Werth, Tauſch, Circulation, Kauf und Verkauf, Geld, Credit, Steuer, Bevölkerungstheorien, Verſicherungen, Aſſociationen u. ſ. w., und ſchafft die politiſche Oekonomie." — „Werden die ökonomiſchen Grundbedingungen der Geſellſchaft im ſocialiſtiſchen Sinne umgewälzt, ſo muß ſich auch der juriſtiſche, politiſche, moraliſche, äſthetiſche u. ſ. w. Ueberbau änderen, beziehungsweiſe fallen", ſagt die Redaction der „Neuen Geſellſchaft" (S. 130).

Nur in etwas anderer Tonart, aber um ſo deutlicher drücken dasſelbe die Worte aus [1]): „Die Tendenzen der Socialdemokratie enthalten den Stoff zu einer neuen Religion. — Die griechiſche Cultur, das Chriſtentum, die Reformation, die Revolution von 1789, die Philoſophie und moderne Naturwiſſenſchaft ſind Handlanger, die Induſtrie iſt der große Baumeiſter, und die Socialdemokratie iſt der Tempel, den die Nationen des 19. Jahrhunderts errichten wollen. — Arbeit heißt der Heiland der neuen Zeit. — Die Erlöſung iſt nur möglich durch planmäßige Organiſation der Arbeit. — Der Reichtum iſt das Reſultat der gemeinſchaftlichen Arbeit, er muß ſeinem Erzeuger, dem Volke, wiedergegeben werden. Er ſoll nicht getheilt, ſondern als Arbeitsinſtrument benutzt werden. — Die Producte ſollen getheilt und verzehrt werden. — Aller Menſchen Geiſt iſt das höchſte Weſen. — Die Arbeiterclaſſe muß ſich der Wiſſenſchaft bemächtigen; ſchon die Erkenntnis, wie Gedanken fabricirt werden, macht den Arbeiter unabhängig. — Damit ſchwindet der Autoritätsglaube, der Glaube an Götter und Halbgötter, an den Papſt, an die Bibel, an die Kaiſer ‚und Bismarcke'." —

Die Socialiſten lehren alſo, ihre Häupter, wie ihre kleineren

[1]) Contzen a. a. O., S. 172.

Bannerträger, daß die wirthschaftliche Entwicklung der Menschheit die Entwicklung κατ' ἐξοχήν sei (das gerade Gegentheil des bekannten Goethe'schen Wortes), daß Staat, Recht und Justiz, Religion und Kirche, kurz der ganze scheinbar rein geistige Ueberbau des wirthschaftlichen Unterbaues, gar nicht von selbständiger, sondern nur von secundärer Bedeutung sei, daß er sich wandle mit der Wandlung des Eigentums, der Wirthschaftsentwicklung, und daß er bei radicaler Umwühlung des wirthschaftlichen Fundamentes zusammenbrechen müsse, so gewiß als „der neue Genossenschaftsstaat der äußeren Stützen nicht mehr bedürfe, da er das Gleichgewicht in sich selbst trage". Eine „innere Politik", die sich darauf richte, die verschiedenen Standesclassen und Wirthschaftsinteressen auszugleichen, werde es dann nicht mehr geben. — Daß die wirthschaftlichen Fragen einen integrirenden Einfluß auf Bildung und Entwicklung der Gesellschaft und des Staates geübt haben, noch üben und immer üben werden, unterliegt keinem Zweifel; aber daß es außer diesem überhaupt keinen anderen Einfluß, kein anderes treibendes Moment in der Menschheitsentwicklung geben soll, das ist eine jener Einseitigkeiten und Uebertreibungen, durch welche die Herren Socialisten zu imponiren wissen. Ganz abgesehen von der Religion zeigt schon die Rechts- und Verfassungsbildung, daß bei durchgängig gleichen Eigentumsverhältnissen verschiedene Völker sehr wohl verschiedene Verfassungsordnungen und Rechtsnormen haben können. Indes — um diesen Einwurf ist's mir hier nicht zu thun, und ich will auch nicht verschweigen, daß die Socialisten darauf antworten: „Die erwähnten Unterschiede sind nur nebensächlicher Art; immer besteht bei gleichen Eigentumsverhältnissen das Gleiche: statt des Volksstaates nämlich ein Classenstaat, statt des gleichmäßigen Erwerbens und Genießens aller die Ausbeutung der Menge durch eine kleine Schar Bevorzugter, Begünstigter". Diese Controverse also ganz beiseite gesetzt, heißt es jedenfalls die Menschheitsgeschichte von jeder höheren Idee entleeren, wenn man sie nur als die Entwicklung der verschiedenen Formen des Eigentums ansieht. Das ist Naturalismus, purer simpler Materialismus, und der Atheismus liegt ihm nicht unbewußt, sondern bewußt zu Grunde. Der Gottesgedanke hat von selbst keinen Platz

in einer Geschichtsanschauung, der sich die Geschichte nur im Diesseits und nur für dasselbe abspielt, der die geschichtliche Bewegung nur ein Kampf der materiellen Interessen ist. Staats- und Kirchenautorität, selbst nur Product einer falsch eingeleiteten und schief gelaufenen wirthschaftlichen Entwicklung, haben die ganze Verachtung der Zukunftspolitiker. Krebsschäden sind sie am Leibe der Völker, aber keine Mächte von höherem Ursprung und mit einem ihnen innewohnenden Rechte. Daher denn so banale Aussprüche, wie: „Mord, Raub, Gewalt sind die Quellen der Staatsautorität" und: „die Religion ist ein Machwerk der Priester", selbst im Munde der unterrichteten Socialisten an der Tagesordnung sind. Uebrigens accompagniren, was den Staat anlangt, den Socialisten der Jesuitismus, was die Religion betrifft, der fortschrittliche Liberalismus. — So zeigt sich uns die wirthschaftliche Grundforderung der Socialdemokratie mit ihrem politisch-religiösen Radicalismus eng und organisch verbunden. Nicht Nützlichkeitsrücksichten, nicht die materialistische Strömung unserer Zeit sind es, welche eine „zufällige" Verbindung des Atheismus mit der wirthschaftlichen Grundforderung der Socialisten bewirkt haben (Todt), sondern diese Forderung, selbst durch und durch radical und aus einer materialistisch-atheistischen Geschichtsanschauung geboren, ist mit Bewußtsein aufgestellt, um dem Radicalismus in seinem ganzen Umfange zu dienen und seine politischen und antireligiösen Postulate zu verwirklichen. Kann man's dem gegenüber noch für unverfänglich halten, dieser Forderung weitgehende Zugeständnisse zu machen, ihre Realisirung für möglich zu erklären und nur etwa die „zwangsweise" Realisirung abzuweisen? (Todt, S. 113.) So lange diese Forderung im System des Socialismus die eben gekennzeichnete Bedeutung hat, ist sie keineswegs unverfänglich; sie ist nicht die lodernde Flamme, aber das Herdfeuer der Revolution! „Nein, nein", sagt man vielleicht, „im System des Socialismus hat sie ja wol diese Bedeutung, aber an sich doch nicht." „An sich doch nicht!" Das liebe An sich! Arsenik ist an sich auch kein Gift, aber wenn wir ihn essen, für uns. Der Verfolg dieses Artikels wird's beweisen, auch hab' ich's schon be-

wiesen, ich brauche nur auf meine Schrift: „Die Verhältnisse der ländlichen Arbeiterbevölkerung Thüringens" hinzuweisen, daß ich mir nicht in liebloſem Absprechen über die Arbeiterbewegung gefalle; aber um so mehr halte ich's auch für meine Pflicht, die socialistischen Forderungen mit sorgsamstem Ernste zu prüfen, um mich nicht durch ihren unverfänglichen Wortlaut irreführen zu lassen. —

Wie erscheint nun im Lichte der eben gewonnenen Erkenntnis die oben gegebene socialistische Grundforderung: Staatliche Organisation der Gesamtarbeit? — Der Staat wird zum Werkhaus! Ob mit dieser Organisation wirklich alle Anarchie beseitigt sein wird, d. h. ob Ueber- und Unterproduction nicht mehr vorkommen werden, nie? das ist sehr die Frage, doch mögen sich darüber die Fachleute auseinandersetzen. — Beschränkung der Organisation auf einen Staat aber macht die Sache illusorisch, darum ist diese staatliche Organisation eigentlich die Aufhebung des Staates, d. h. des nationalen Staates. Die Errichtung des deutschen Volksstaates im Sinne der deutschen Socialdemokratie ist der Untergang des Staates des deutschen Volkes. (Auch Pfr. Todt findet „die dauernde Verwirklichung des Volksstaates nur unter Voraussetzung der Internationalität denkbar"; nur ist ihm diese Internationalität freilich ein sehr nebensächlicher Grund, den Volksstaat für unhaltbar zu erklären. Er kann kaum oft genug versichern, daß die socialistischen Principien, soweit sie wirthschaftliche sind, sehr wohl ausführbar seien, auch durch die Hände der Socialisten", „unhaltbar" seien sie bloß und zu bekämpfen, „so lange" die bösen Socialisten „ihre Feindschaft gegen das Christentum nicht aufgeben" [a. a. O. S. 380 u. 377].) Ueberführung aller Arbeitsmittel aus dem Privateigentum in Gesellschaftseigentum? d. h. negativ die Ausschließung jeder Art von aristokratischem Aufbau der Gesellschaft und damit zugleich die Verwerfung der Monarchie, positiv aber die Einführung von Arbeitsgenossenschaften! Ein Genossenschaftsstaat kann die monarchische Spitze nicht tragen, „schon um deswillen nicht", sagt ein Socialist, „weil der capitalistische Fabrikbesitzer das Abbild des Monarchen im kleinen ist". Möglichst rascher

Wechsel der obersten Leiter wird ein Vorzug (!) des Volksstaates sein, jener Staatsmänner der Zukunft, deren Thätigkeit sich etwa mit der eines Commis de ronde in der Seidenweberei Lyons vergleichen lassen wird. — Sollte man sich wirklich einbilden, mit diesem Genossenschaftsstaate die Monarchie verbinden zu können, so müßte man doch wenigstens begreifen, daß es sich dann höchstens um eine Wiederholung peruanischer Zustände auf deutschem Boden handeln kann, und daß man dem Hause Hohenzollern eine Inka-Rolle zumuthet. Indessen, was reden wir überhaupt noch vom deutschen Staat? Die Organisation der Arbeit und das Genossenschaftswesen *fordern* die Internationalität. Es soll doch dadurch nach Meinung der Socialisten die Speculation mit ihrer anarchischen Gütererzeugung beseitigt und nur nach dem statistisch festgestellten *Bedarf* producirt werden; das Wort Concurrenz soll aus dem Lexikon verschwinden. Das ist eben das Unsociale an den Lassalle'schen Productivgenossenschaften mit Staatshülfe, daß sie die Concurrenz nicht ausschließen, daß vielmehr eigentlich nur die Genossenschaft an die Stelle des einzelnen Capitalisten tritt, und darum mußte Lassalle dem consequenteren Marx weichen. — Um seiner selbst willen kann ein socialistischer Volksstaat einen Staat mit jetzigen Eigentumsverhältnissen, mit capitalistischer Productionsweise und ihrer wirthschaftlichen Spannung an seinen Grenzen nicht auf die Dauer dulden. Und weiter ist's noch ein anderer Grund, welcher zur Internationalität treibt. Die Ländermasse, die ein solcher Genossenschaftsstaat umfassen muß, kann gar nicht groß genug sein! Es ist Bedingung seiner Existenz, ihr eine solche Größe zu geben, daß sie alles an Naturproducten reichlich genug bietet, was zum gesamten Bedarf der Gesellschaft erforderlich ist, damit sich nicht etwa der Handel, diese „Scheinarbeit, die keine neuen Werthe den Dingen zusetzt", in irgend einer Gestalt im Musterstaate von neuem einniste. Der Socialistenstaat hat kein Geld, diese glückliche Vermittlung des Tausches bei Einfuhr und Ausfuhr, also muß er ein Land umfassen, welches innerhalb seiner Grenzen den Ausgleich für die einzelnen Gegenden, die am einen Naturerzeugnis überreich, am andern arm sind, ihm ermöglicht. Das aber erreicht er durch die Internationalität. *Es ist mit Händen zu greifen, wie auch die Vater-*

landslosigkeit des Socialismus ein Ergebnis seiner wirthschaftlichen Grundforderung ist. — Aber wo bleiben denn die enormen Massen Gold, die jetzt cursiren, namentlich auch die Millionen unserer Börsen-Barone, jener „Expropriateurs" nach Marx, die expropriirt werden und durch Essen und Trinken und Faullenzen auf ein Menschenalter hin entschädigt werden sollen?[1]) Keine Sorge! Es werden damit die Wände des Sonnentempels überkleidet werden, der dann nach peruanischem Muster in Berlin errichtet werden wird. — Seltsam, daß trotz der großen nationalen Kämpfe in den letzten Jahren doch wieder weite Schichten unseres Volkes ebenso, wie Ausgangs des vorigen Jahrhunderts, an einem ungesunden Kosmopolitismus kranken! Auch Herr Max Hirsch unterläßt es nicht, seinen Gewerkvereinen einen internationalen Wunschzettel anzuheften, und nicht minder coquettirt die christlich-sociale Arbeiterpartei in Berlin mit der Internationalität. Das ist ein böses Zugeständnis an den Socialismus. — Der nationale Staat und nur innerhalb seines Rahmens Socialreformen, das sei die Losung!

Die Normirung endlich des gesellschaftlichen Durchschnittsarbeitstages als Werthmessers für die Theilnahme aller Arbeiter an den Arbeitserzeugnissen als Genußmitteln? — ist das wirklich die Nobilitirung der Arbeit? Wenn dies der Fall ist, so ist's anderseits die Herabsetzung des Menschen zu Gunsten der Arbeit; aber der Mensch ist mehr als seine Arbeit. Wir werden auf diesen so wichtigen Punkt noch zurückzukommen haben. Und was wird der Arbeit als Lohn geboten? Genußmittel. Entsagung und Sparen mit dem Zweck, seine wirthschaftliche Existenz zu erweitern, ist an sich unmöglich. Auch der geringere Verbrauch an Genußmitteln und die dadurch mögliche Ansammlung von Checks über die geleistete Tagesarbeit hat keinen Zweck, da für das invalide Alter ohnehin gesorgt werden muß. Es bliebe also nur ein Sparen möglich, um sich Feiertage zu verschaffen, d. h. also wieder zum Genuß. — So wiederholt

---

1) S. Schäffle, Quintessenz ꝛc., über die Entschädigung von Rothschild, S. 20.

sich die Frage: ist das Nobilitirung der Arbeit, wenn man den rechten Lohn derselben nur in Genußmitteln zu finden vermag? Man beraubt sie damit ihres idealen Werthes. Das heißt: jenen Cynismus, dem alle Geistes- und Leibesthätigkeit nur dazu dient, Genußmittel zu schaffen, aus dem engeren Kreise verächtlicher Mammonsdiener, in dem er jetzt heimisch ist, auf das gesamte Volk übertragen. Man lerne sie nur kennen jene in unserem Volke glücklicherweise noch so zahlreiche Classe von Arbeitern, die nicht Besitz genug haben, um sich von seinem Ertrag nähren zu können, aber doch wieder genug daran haben, um nicht ganz Lohnarbeiter werden zu müssen, wie die reine Freude am Schaffen diese Leute durchdringt ohne Rücksicht auf die durch den Lohn zu erlangenden Genüsse. Etwas geschaffen zu haben an Garten und Land, das vor aller Augen liegt, wenn auch am fremden Besitz — es ist ihnen Ehre und Freude. Ich spreche hier aus persönlicher Erfahrung. Von neuem wird's klar, wie eng die wirthschaftlichen Forderungen mit jenem Materialismus verwachsen sind, den die Socialisten selbst die Grundlage ihres Systems nennen. Pfarrer Todt schreibt[1]): „Die erste Reformaufgabe für die Besitzlosen sehen wir darin, daß sie ihr Glück, ihr höchstes Glück nicht allein im irdischen Besitz und Genuß sehen, wie die Socialisten lehren. ... Diese Lehre basirt auf praktischem und theoretischem Materialismus. Es kann auch ein armer, einfacher Arbeiter begreifen, daß die Ansicht, welche das höchste Gut nur im irdischen Besitz und Genuß sucht, den Menschen sofort zum Thier, wenn auch mit der Bezeichnung ‚Gesellschaftsthier' herabsetzt." Diese Worte unterschreibe ich, knüpfe aber auch daran die Frage: steht die wirthschaftliche Forderung noch immer in keiner Beziehung dazu? zum „praktischen und theoretischen Materialismus?" Hat man ein Recht, sie aus dem System herauszureißen, und kann man sie ohne Gefahr in ihren einzelnen Punkten gutheißen oder gar als mit dem Geiste des Christentums harmonirend hinstellen? Ist der Atheismus immer noch bloß Accidenz? Das kann man doch nur thun, so kann man nur urtheilen, wenn man das Ganze nicht

[1]) a. a. O., S. 406.

als Ganzes, das System nicht so erfaßt, wie's eben erfaßt sein will. Nein, der socialistische Radicalismus ist ein einheitlicher, wirthschaftlich, politisch und religiös — immer derselbe.

5. Der Haupthülfssatz der Socialisten, mit dem sie ihre Grundforderung wirthschaftlich und auch ethisch zu begründen suchen, ist der Satz: „Die Arbeit ist ausschließlich Wertherzeugerin." „Der Werth der Dinge bestimmt sich nach der in ihnen gallertartig geronnenen menschlichen Arbeit." „Natur- und Gebrauchswerth sind Fictionen." Es ist neuerdings vielfach in Schriften, die sich mit unserem Thema beschäftigen, hervorgehoben worden, daß dieser Satz den Socialisten nicht ursprünglich eigen ist. Schon bei Adam Smith findet er sich, nur nicht scharf genug formulirt: „Die Arbeit ist Quelle alles Wohlstandes", — vor allem aber und zwar fix und fertig, wie er von den Socialisten verwerthet wird, bei Ricardo [1]). Die Lassalle'schen Schriften haben übrigens jeden, der sie kennt, mit dieser Thatsache längst vertraut gemacht, und die Lehre Ricardo's ist in jedem Handbuche des näheren zu finden. Die Arbeit also ist alleiniger Werthfactor, die Waare wird nach der in ihr enthaltenen Arbeit abgeschätzt. So kommt in der Waare die Arbeit selbst auf den Markt; der Preis der Waare ist eben das, was ihre erneute Hervorbringung ermöglicht, und darum die Erhaltung der Hervorbringungsarbeit selbst. Wird nun die Arbeit, nicht in einer Waare vergegenständlicht, sondern rein, als Kraft, auf den Markt gebracht, so kann eben nur der Preis (Lohn) für sie als Waare gezahlt werden, der zur Erhaltung und Wiedererzeugung ihrer Kraft nöthig ist. Es folgt daraus, daß derjenige Arbeitslohn den wirklichen Werth der Arbeit als Waare vollständig ausdrückt, welcher dem Arbeiter seinen gewohnheitsmäßigen Unterhalt und die Möglichkeit der Fortpflanzung gewährt. Mit dem Satze: „die Arbeit schafft alle Werthe", beginnt man, und mit dem „ehernen Lohngesetze", dem „Hungerlohn", als dem constanten Substrat aller Wertherzeugung endigt man. Das directe Gegentheil nun folgern die Socialisten aus dem Obersatz: „Die Arbeit

[1]) Vgl. Mehring a. a. O., S. 194 ff. Held a. a. O., S. 49 ff.

erzeugt alle Werthe." „Eine Waare hat also nicht mehr und nicht weniger Werth, als eben Arbeit in ihr vergegenständlicht ist. So ist die Arbeit, die Erzeugerin, naturgemäß auch die Eigentümerin der Gesamtwerthe. In der Gesamtarbeit steckt die Arbeit der Einzelnen, also diese sind, wie Erzeuger, so Eigentümer der Gesamtwerthe. Was von diesen Werthen Productionsmittel ist (Capital), wird Gesellschaftsbesitz, was Genußmittel, wird jedem Arbeiter nach dem Maße der geleisteten gesellschaftlichen Durchschnittsarbeit, also gleichmäßig zugetheilt". Aus demselben Satze werden, wie man sieht, contradictorische Gegensätze abgeleitet. Einmal dient er der Eigentumssicherung, dann wieder der Eigentumsverneinung. Er wird dem Capitalismus für den Arbeitsschacher dienstbar, also für die Spaltung der Gesellschaft in die schroffen Gegensätze „Arm und Reich", und dem Socialismus für die der Wirklichkeit widersprechende, schablonenmäßige Egalisirung der Gesellschaft — dort unterstützt er den wirthschaftlich Starken, der die Waare „Arbeit" kaufen kann, auf Kosten des Schwachen, der eben nur diese Waare feil hat, hier zieht er den individuell Begabten auf das Niveau der Masse herab. „Der Arbeit ihr voller Lohn" sagen beide — in welchem Sinne jeder, was bedarf's der Ausführung? — Ein Princip nun, welches contradictorische Gegensätze aus sich heraustreibt, das ebenso sehr dem extremen Individualismus, wie dem Socialismus zur Stütze zu dienen vermag, ein solches Princip muß selbst ein unrichtiges, fehlerhaftes sein. Und dies ist in der That der Fall. Der Satz: „die Arbeit ist alleinige Erzeugerin alles Werthes" ist einseitig, durchaus nicht genügend, die Entstehung der Werthe zu erklären, und darum ist auch das socialistische: „der Arbeit ihr voller Lohn, der volle Ertrag!" — scheinbar ein Satz simpelster Gerechtigkeit — der sorgsamsten Erwägung zu unterziehen. Jedenfalls haben wir keine Veranlassung, ihn ohne weiteres als richtig hinzunehmen und als richtig zu verbreiten oder gar als „christlich" zu colportiren. Welche Sophistik der Capitalismus mit dem Satze: „Die Arbeit ist die Quelle aller Werthe und darum auch das Werthmaß" getrieben, und wie er es möglich machte, seine Herrschaftsperiode mit diesem Satze einzuleiten, haben wir hier nicht zu untersuchen, wol aber,

welche Sophistik der Socialismus mit ihm treibt. Wiederholt ist schon vom „gesellschaftlichen Durchschnittsarbeitstage" die Rede gewesen. Gehen wir daran, die sophistische Art und Weise aufzudecken, wie die Socialisten mit obigem Satze experimentiren, so erfordert es die Gerechtigkeit, zuvor zu bemerken, daß die Socialisten nicht jede beliebige Privatarbeit, also nicht die Arbeit in der Form der Vereinzelung, als Werthmaß ansehen. Ebenso wie man oft, und natürlich aus dem Munde studirter Leute, wenn es etwa gilt, dem Materialismus zu Leibe zu gehen, die kindliche Behauptung triumphirend aussprechen hört: „Die Materialisten leugnen den Geist, aber wie kommt's, daß sie denken und schreiben?" — ebenso hört man wol, unter Begleitung eines vornehmen Lächelns, die Aeußerung: „Die Arbeit soll das Werthmaß der Dinge sein? Wie aber, wenn der eine zur Herstellung desselben Dinges acht Tage nöthig hat, das der andere in drei Tagen fertigt?" So ist's freilich nicht gemeint, und so leicht sind die Socialisten nicht zu schlagen. Nicht die zufällige Schnelligkeit oder Langsamkeit der Hand des Einzelnen kommt in Betracht, sondern man hat an jene Durchschnittsarbeitszeit zu denken, welche zu einer bestimmten Zeit, auf einer bestimmten Stufe gesellschaftlicher (wirthschaftlicher) Entwicklung, unter Anwendung aller, dieser Stufe und Zeit angehörigen, technischen Hülfsmittel erforderlich ist, um irgend einen Gebrauchsgegenstand fertig zu stellen. — Ferner bemerke ich noch, daß der Satz: „Die Arbeit ist allein Werthmaß" natürlich unangreifbar ist, sobald es ein- für allemal feststeht, daß sie die „Quelle aller Werthe" ist. Gibt es überhaupt keine Werthbildung außer durch Arbeit, so kann auch nur die Arbeit das Maß des Werthes bieten. Das ist streng logisch. Aber darin sehe ich nun die Sophistik, daß die Socialisten die anderen Werthquellen, von denen in der Volkswirthschaft gesprochen wird, vor allem Natur und Bedarf, wie Luftspiegelungen behandeln, welche den Volkswirthen Augentäuschungen hervorgerufen haben; daß sie Natur und Gebrauchswerth mit Hülfe der dialektischen Methode in Arbeitswerthe auflösen. Man lese z. B. folgendes [1]): „Die Werthgröße einer Waare würde constant bleiben, wäre die zu ihrer Production erheischte Arbeitskraft con-

ſtant. Letztere wechſelt aber mit jedem Wechſel in der Productivkraft der Arbeit. Die Productivkraft der Arbeit iſt durch mannigfache Umſtände beſtimmt, unter anderen durch den Durchſchnittsgrad des Geſchickes der Arbeiter, die Entwicklungsſtufe der Wiſſenſchaft und ihrer technologiſchen Anwendbarkeit, die geſellſchaftliche Combination des Productionsproceſſes, den Umfang und die Wirkungsfähigkeit der Productionsmittel und — durch Naturverhältniſſe. Dasſelbe Quantum Arbeit ſtellt ſich z. B. mit günſtiger Jahreszeit in acht Buſhel Weizen dar, mit ungünſtiger in vier. Dasſelbe Quantum Arbeit liefert mehr Metalle in reichhaltigen, als in armen Minen u. ſ. w. Diamanten kommen ſelten in der Erdrinde vor, und ihre Findung koſtet daher im Durchſchnitt viel Arbeitszeit. Folglich ſtellen ſie in wenig Volumen viel Arbeit dar. Jacob bezweifelt, daß Gold jemals ſeinen vollen Werth bezahlt hat. Noch mehr gilt dies vom Diamant. Nach Eſchwege hatte 1828 die achtzigjährige Geſamtausbeute der braſilianiſchen Diamantengruben noch nicht den Preis des 1½jährigen Durchſchnittsproductes der braſiliſchen Zucker- oder Kaffeepflanzungen erreicht, obgleich ſie viel mehr Arbeit darſtellte, alſo mehr Werth. Mit reichhaltigeren Gruben würde dasſelbe Arbeitsquantum ſich in mehr Diamanten darſtellen und ihr Werth ſinken. Gelingt es mit wenig Arbeit Kohle in Diamant zu verwandeln, ſo kann ſein Werth unter den von Ziegelſteinen fallen. Allgemein: Je größer die Productivkraft der Arbeit, deſto kleiner die zur Herſtellung eines Artikels erheiſchte Arbeitszeit, deſto kleiner die in ihm kryſtalliſirte Arbeitsmaſſe, deſto kleiner ſein Werth. Umgekehrt, je kleiner die Productivkraft der Arbeit, deſto größer die zur Herſtellung eines Artikels nothwendige Arbeitszeit, deſto größer ſein Werth. Die Werthgröße einer Waare wechſelt alſo direct, wie das Quantum und umgekehrt, wie die Productivkraft der ſich in ihr verwirklichenden Arbeit.“ Wie hübſch Marx gleich alle abweiſt, die etwa mit der „Seltenheit der Diamanten“ ſeinen Satz, daß die Arbeit alleiniger Werthfactor ſei, angreifen wollten. Ja ſie ſind ſelten, die Diamanten, und haben deshalb hohen Werth, denn — es

[1]) Marx, Das Capital, S. 14. 15.

kostet eben sehr viel Mühe, sie zu finden, darum ist der hohe Preis der Diamanten nur der Ausdruck für das mühselige Finden. Das scheint so klar. Indes — warum sucht man denn überhaupt diesen seltenen Stein? Warum wendet man so viel Mühe auf? Es gibt bekanntlich recht seltene Minerale, um die der Mensch sich nicht kümmert. Es muß ihm dieser Stein beim ersten Finden als weiteren Suchens werth erschienen sein. Seltenheit eines Dinges aber einfach in Gewinnungsschwierigkeit umzuwandeln, ist Begriffsescamotage. „Dasselbe Quantum Arbeit", hieß es vorhin, „stellt sich mit günstiger Jahreszeit in acht Buschel Weizen dar, mit ungünstiger in nur vier." Wirklich? Die Bestellungsarbeit ist allerdings beide Male die gleiche, die Erntearbeit aber sehr verschieden. Abgesehen von ungünstiger und günstiger Witterung, verlängert und verkürzt sich die Erntearbeit je nach der zu erntenden Menge, weniger, wenn der Ausfall im Körnermangel, mehr, wenn er im Garbenmangel seinen Grund hat. Gerade dies Beispiel zeigt uns, wie Marx die Wirklichkeit abstract behandelt. Viel richtiger ist es, zu sagen, daß zwei gleichartige und gleichgroße landwirthschaftliche Erzeugnisse fast niemals eine ganz gleiche Arbeitsmenge vergegenständlichen. Und ferner: dieselbe Arbeitsmenge ist auf Darstellung des einen wie des anderen Malters Roggen, das zum Verkauf geboten wird, aufgewandt worden, und es stellt sich doch ein nach Qualität sehr verschiedenes Product dar. Wie verschiedenartig in seinem Mehlgehalt ist das Korn! Und das soll den Werth nicht bestimmen, den realen Werth? Ich sage absichtlich nicht „Preis". — Espe und Buche kosten, wenn sie im Stamme gleich stark sind, denselben Arbeitsaufwand, bis sie zu Brennholz zugerichtet sind, ja das harte Buchenholz spaltet sich leichter und schneller, und doch hat das Buchenholz wesentlich höheren Werth, eben seinen Heizungswerth, als das Espenholz. Ich sehe wieder vom Preise ganz ab. Es ist das ein Werth, der völlig außerhalb des Gebietes der Arbeit liegt, der aber thatsächlich bei Bestimmung des Gesamtwerthes eines Dinges mächtig mit in's Gewicht fällt. Auf S. 29 lesen wir: „Der Werth der Leinwand wechsele (Marx hat zuvor 20 Ellen Leinwand = 1 Rock gesetzt), während der Rock-

werth constant bleibt. Verdoppelt sich die zur Production der Leinwand nothwendige Arbeitszeit, etwa in Folge zunehmender Unfruchtbarkeit des Flachs tragenden Bodens, so verdoppelt sich ihr Werth. Statt 20 Ellen Leinwand = 1 Rock, hätten wir 20 Ellen Leinwand = 2 Röcke, da 1 Rock jetzt nur halb so viel Arbeitszeit enthält als 20 Ellen Leinwand. Nimmt dagegen die zur Production der Leinwand nothwendige Arbeitszeit um die Hälfte ab, etwa in Folge verbesserter Webstühle, so sinkt der Leinwandwerth um die Hälfte. Demgemäß jetzt: 20 Ellen Leinwand = ½ Rock." — Wie überzeugend und von selbst verständlich! — Indes — der Werth der Leinwand soll also wechseln und zwar deshalb, weil sich die zur Production der Leinwand nothwendige Arbeitszeit verdoppelt, und es wird dann eingeschoben: „etwa in Folge zunehmender Unfruchtbarkeit des Flachs tragenden Bodens". Wie hätte man sich das zu denken? Wie verdoppelt sich die Arbeit? „Sehr einfach", wird man sagen, „wenn der Boden nur noch die Hälfte trägt, so ist das die Herabsetzung der früheren Productionskraft der Arbeit auf die Hälfte, d. h. in der That eine Verdoppelung der Arbeit". So scheint's, und es ist doch nicht so. Ja, die Bestellungsarbeit bleibt dieselbe, aber die Erntearbeit, und zwar gerade beim Flachsbau in auffallender Weise wird selbst eine geringere. Also mit der Verdoppelung der Arbeit ist es ein für allemal nichts. — Allein ich will annehmen, daß Marx die Sache sich noch anders gedacht hat. Er möge Verdoppelung der Arbeit angenommen haben, entweder dadurch, daß man die zu bestellende Landfläche verdoppelt, oder dadurch, daß man den ermattenden Boden stimulirt, ihn durch intensivere Bewirthschaftung, Zusatz künstlichen Düngers, in welchem ja selbst schon ein Arbeitsquantum enthalten sein würde, auf der Höhe früherer Ertragsfähigkeit zu halten sucht, — trotzdem bleibt etwas irrationales zurück. Die Natur spottet eben des Schematismus. Marx fügt in seine Gleichung offenbar stillschweigend die Voraussetzung ein, daß mit der verdoppelten Arbeit nun auch wirklich das alte Quantum an Leinwand gewonnen werde. Wenn nun aber nicht? wenn trotz der doppelten Fläche oder der intensiveren Bewirthschaftung nur die Hälfte gegen früher geerntet wird? Der Werth

der Leinwand wird enorm steigen, obgleich er wegen der doch nur doppelt aufgewandten Arbeit auch nur die doppelte Höhe gegen früher haben sollte. — Bezeichnend ist übrigens das Wort: „Productivkraft“ der Arbeit. Diese Productivkraft ruht nicht in ihr selbst; sie hängt von Wirthschafts- und Naturverhältnissen ab. Sollte nun das, was die Arbeit erst zu einer productiven macht, bei der Frage nach der Werthbildung ganz bei Seite geschoben werden können? Gewiß nicht, und wenn's geschieht, so ist das eben Sophistik.

Pfr. Todt acceptirt die Werththeorie der Socialisten und sagt: „Diese Theorie ist, so viele Angriffe wir auch gegen dieselbe gelesen, bis heute noch nicht widerlegt“ [1]). Er weist Geffken scharf ab, der behauptet, „daß gerade dies der radicale Irrtum der socialistischen Theorie sei, daß sie den Werth eines Dinges bloß nach seinen Herstellungskosten bemesse und nicht auch danach, was es dem, der es brauche, leiste. Der Werth eines Gutes sei also bestimmt durch die Herstellungskosten einerseits, den Gebrauchswerth anderseits, und das Verhältnis beider drücke sich aus im Preise“; und Pfr. Todt setzt hinzu: „Diese Sätze erscheinen dem national-ökonomischen Laien sehr einleuchtend, beruhen in Wirklichkeit aber auf einer beständigen Vermengung von Werth und Marktpreis“; an anderer Stelle aber sagt er: „Marx redet vom normalen Waarenpreise. Dieser kann selbstverständlich, wenn man den Producenten nur als einfachen Tauscher im Verhältnis zum Consumenten betrachtet, kein anderer sein, als die Erzeugungskosten der Waare, d. h. die zur Herstellung des Productes nothwendigen Quanta von Arbeitszeit“. Endlich S. 280 heißt es: „Wer kann es leugnen, daß zur Werthbestimmung der Dinge zu einander nothwendig ein in ihnen zur Erscheinung kommendes gemeinsames Drittes erforderlich ist? Und es gibt eben kein anderes Drittes, als die gesellschaftlich nothwendige Arbeitszeit. Nützlichkeit, Geschmack, Verschiedenheit der natürlichen Qualität sind subjective und unbrauchbare Werthmesser.“ Tagt es nun vor unserem Geiste? Wir Thoren denken an Preis, Angebot und Nachfrage und setzen

1) Todt a. a. O., S. 280.

nun so lächerliche Dinge, wie Nützlichkeit, Geschmack, Verschiedenheit der natürlichen Qualität mit als Werthe bildend ein, aber es handelt sich um Werth, nicht um Preis, und wenn um Preis, dann um den Normalpreis, d. h. den, in welchem der Werth (und werthbildend ist nur die aufgewandte Arbeitszeit [!]) zum Ausdruck kommt. Wir hielten wol auch bis jetzt die „natürliche Qualität für einen objectiven Werthfactor, werden aber nun belehrt, daß sie nur ein „subjectiver" ist. Sieht Pfr. Todt nicht, oder will er's nicht sehen, daß er sich derselben häßlichen Sophistik schuldig macht, die das ganze Marx'sche Buch durchzieht? Hier ist sie: Im Socialistenstaat sind Grund und Boden und alle anderen Productionsmittel, Gesellschaftseigentum. Es wird producirt nach dem zuvor statistisch festgestellten Bedarf. Einen Markt mit Angebot und Nachfrage, mit Preissteigerung und Minderung kann es nicht geben. In diesem Staate kann also kein anderes Werthmaß gelten, als die zur Herstellung der Dinge erforderliche gesellschaftliche Durchschnittsarbeit. Gewiß, in diesem Staate kann es nicht anders sein. Der Winzer bekommt den schlechten Wein ebenso hoch angerechnet, als den besten, weil er ja überhaupt nur für sein Arbeitsquantum, das er in beiden Fällen in gleichem Grade aufwenden mußte, entschädigt werden kann. Die stille Voraussetzung also ist: Der Socialistenstaat existirt, in ihm wird es und muß es so sein, und weil es dann so ist und sein muß, so muß es auch schon jetzt die absolute Wahrheit sein. Marx gibt sich gar nicht die Mühe, seinen Haupt- und Fundamentalsatz zu beweisen. Er kann es auch nicht. An Stelle des Beweises tritt die manigfaltigste, sophistisch zugestutzte Anwendung des Satzes. So leitet man eben zum Socialistenstaate über. Der Satz ist eine Agitationshypothese, nichts weiter. Da wir nun vorläufig den Socialistenstaat noch nicht haben, so steht die Sache auch bei uns ganz anders. Eine ehrliche Volkswirthschaftslehre, dächte ich, gibt sich nicht damit ab, zu zeigen, was sein wird, unter einer bestimmten aber „verschwiegenen" Voraussetzung, sondern sie sucht das, was ist und wie es geworden ist, zu erklären. Joh. Most ist naiv und ehrlich genug, in einem Artikel: „Die Arbeit als Quelle des National-

reichtums“ [1]) deutlich durchblicken zu lassen, daß bei der socialistischen Beweisführung die stillschweigende Grundvoraussetzung lautet: „Der Socialistenstaat existirt.“ — Er betrachtet die Thatsache, daß „in zwei verschiedenen Districten auf einer gleich großen Bodenfläche und unter Anwendung der nämlichen Arbeiterzahl und derselben Werkzeuge ganz verschiedene Erträgnisse bei der Landwirthschaft erzielt werden, und begegnet nun der allein richtigen Folgerung, daß also „nicht die Arbeit allein Werthe schafft“, mit folgender amüsanten Diatribe: „Jedenfalls sind ohne Arbeit in gutem, wie in schlechtem Boden keine Producte einzuheimsen; der Unterschied besteht lediglich darin, daß es die Natur der Arbeit hier leicht, und dort schwer macht, sich zu bethätigen“. In der That — ohne Arbeit — keine Producte! — aber warum sind bei gleicher Arbeit die Erträgnisse, also in letzter Instanz die erzeugten Werthe verschieden? Herr Joh. Most antwortet: „Existirt nun in einem Gemeinwesen hinsichtlich des Grund und Bodens Collectiveigentum, so kann es sich nicht fragen, wie viel da und dort geerntet werden kann, sondern nur, wie groß der Ertrag des ganzen Landes ist, da hieran und nicht an den Erträgnissen der einzelnen Bodentheilchen die Arbeitenden zu participiren hätten.“ Also: Wenn nur erst der Socialistenstaat da ist, so ergibt sich die Richtigkeit der socialistischen Werththeorie von selbst, und damit ist sie überhaupt bewiesen! —

Der Satz: „Die Arbeit ist die Quelle des Reichtums und der Cultur“, ist eine Wahrheit, der Satz dagegen: „Der Werth der Waaren wird durch die Hervorbringungsarbeit bestimmt und zwar nur durch diese“, ist eine Einseitigkeit, ja unter den gegenwärtigen Wirthschaftsverhältnissen eine Unwahrheit. Im Munde des Mannes, von dem die Socialisten ihn in obiger Form überkommen haben, im Munde Ricardo's, war der Satz auch nichts weiter als ein Agitationssatz. „Seine Tendenz“, sagt Held von Ricardo [1]), „war Feindschaft gegen die Grundaristokratie und Be-

[1]) Neue Gesellschaft, S. 282.
[2]) a. a. O., S. 50.

gründung der Herrschaft des Capitals. Daher der Kampf gegen die Kornzölle, daher die Grundrentenlehre, die man als eine Entdeckung von gleichem Werthe, wie die Entdeckung des Gesetzes der Schwere feierte, und die doch nur den Sinn hat, daß der Grundbesitzer unverdient auf Kosten der ganzen Gesellschaft gewinne, also verdiente, gehaßt und jedenfalls nicht begünstigt zu werden." —

Kaum gibt es meines Erachtens eine Stelle in dem Buche von Marx, die so bezeichnend dafür ist, wie zu Gunsten der Arbeit jeder andere Anspruch auf die geschaffenen Werthe, etwa der Capitalistenanspruch, beseitigt, und wie neben dem Arbeitswerth jeder andere, vor allem auch der Gebrauchswerth, elidirt wird, als S. 188 und 189, wo wir folgendes lesen: „Die verschiedenen Factoren des Arbeitsprocesses nehmen verschiedenen Antheil an der Bildung des Productenwerthes. — Der Arbeiter setzt dem Arbeitsgegenstande neuen Werth zu, durch Zusatz eines bestimmten Quantums von Arbeit, abgesehen vom bestimmten Inhalt, Zweck und technischen Charakter seiner Arbeit. Anderseits finden wir die Werthe der verzehrten Productionsmittel wieder als Bestandtheile des Productions-Werthes, z. B. die Werthe von Baumwolle und Spindel im Garnwerth. Der Werth der Productionsmittel wird also erhalten durch seine Uebertragung auf das Product. Dies Uebertragen geschieht während der Verwandlung der Productionsmittel in Product, im Arbeitsproceß. Es ist vermittelt durch die Arbeit. Aber wie? — Der Arbeiter arbeitet nicht doppelt in derselben Zeit, nicht einmal, um der Baumwolle durch seine Arbeit einen Werth zuzusetzen, und das andere Mal, um ihren Werth zu erhalten, oder, was dasselbe ist, um den Werth der Baumwolle, die er verarbeitet, und der Spindel, womit er arbeitet, auf das Product, das Garn, zu übertragen, sondern durch bloßes Zusetzen von neuem Werthe erhält er den alten Werth. Da aber der Zusatz von neuem Werth zum Arbeitsgegenstand und die Erhaltung der alten Werthe im Product zwei ganz verschiedene Resultate sind, die der Arbeiter in derselben Zeit hervorbringt, obgleich er nur einmal in derselben Zeit arbeitet, kann diese Doppelseitigkeit des Resultats offenbar nur aus Doppelseitigkeit seiner Arbeit selbst erklärt werden. In demselben Zeitpunkte muß sie in einer Eigenschaft Werth

ſchaffen und in einer anderen Eigenſchaft Werth erhalten oder übertragen. —

Wie ſetzt jeder Arbeiter Arbeitszeit und daher Werth zu? Immer nur in der Form ſeiner eigentümlich productiven Arbeitsweiſe. Der Spinner ſetzt nur Arbeitszeit zu, indem er ſpinnt, der Weber, indem er webt, der Schmied, indem er ſchmiedet. Durch die zweckbeſtimmte Form aber, worin ſie Arbeit überhaupt zuſetzen und daher Neuwerth, durch das Spinnen, Weben, Schmieden werden die Productionsmittel, Baumwolle und Spindel, Garn und Webſtuhl, Eiſen und Ambos, zu Bildungselementen eines Productes, eines neuen Gebrauchswerthes. Die alte Form ihres Gebrauchswerthes vergeht, aber nur um in einer neuen Form von Gebrauchswerth aufzugehen. Bei Betrachtung des Werthbildungsproceſſes ergab ſich aber, daß, ſo weit ein Gebrauchswerth zweckgemäß vernutzt wird zur Production eines neuen Gebrauchswerthes, die zur Herſtellung des vernutzten Gebrauchswerthes nothwendige Arbeitszeit einen Theil der zur Herſtellung des neuen Gebrauchswerthes nothwendigen Arbeitszeit bildet, alſo Arbeitszeit iſt, die vom vernutzten Productionsmittel auf das neue Product übertragen wird. Der Arbeiter erhält alſo die Werthe der vernutzten Productionsmittel, oder überträgt ſie als Werthbeſtandtheile auf das neue Product, nicht durch ſein Zuſetzen von Arbeit überhaupt, ſondern durch den beſonderen nützlichen Charakter, durch die ſpecifiſch productive Form dieſer zuſätzlichen Arbeit. Als ſolche zweckmäßige productive Thätigkeit, Spinnen, Weben, Schmieden, erweckt die Arbeit durch ihren bloßen Contact die Productionsmittel von den Todten, begeiſtet ſie zu Factoren des Arbeitsproceſſes und verbindet ſich mit ihnen zu Producten. —

Wäre die ſpecifiſche productive Arbeit des Arbeiters nicht Spinnen, ſo würde er die Baumwolle nicht in Garn verwandeln, alſo auch die Werthe von Baumwolle und Spindel nicht auf das Garn übertragen. Wechſelt dagegen derſelbe Arbeiter das Metier und wird Tiſchler, ſo wird er nach wie vor durch einen Arbeitstag ſeinem Material Werth zuſetzen. Er ſetzt ihn alſo zu, nicht durch ſeine Arbeit, ſoweit ſie Spinn- oder Tiſchlerarbeit, ſondern ſoweit ſie abſtracte, geſellſchaftliche Arbeit überhaupt, und er ſetzt eine

bestimmte Werthgröße zu, nicht weil seine Arbeit einen besonderen nützlichen Inhalt hat, sondern weil sie eine bestimmte Zeit dauert. In ihrer abstracten allgemeinen Eigenschaft also, als Verausgabung menschlicher Arbeitskraft, setzt die Arbeit des Spinners den Werthen von Baumwolle und Spindel Neuwerth zu, und in ihrer concreten, besonderen, nützlichen Eigenschaft als Spinnproceß, überträgt sie den Werth dieser Productionsmittel auf das Product und erhält so ihren Werth im Product. Daher die Doppelseitigkeit ihres Resultats in demselben Zeitpunkt. —

Durch das bloß quantitative Zusetzen von Arbeit wird neuer Werth zugesetzt, durch die Qualität der zugesetzten Arbeit werden die alten Werthe der Productionsmittel im Product erhalten." —

Der gesellschaftliche Arbeitstag also schafft die Neuwerthe; die Specialarbeit erhält den im Productionsmittel enthaltenen Arbeitswerth. Der Rohstoff selbst enthält nur Werth durch die an ihm gethane Arbeit, aber wol wird ihm Gebrauchswerth beigelegt. Für Marx gibt es Gebrauchswerthe, die nicht Werthe sind, weil ihr Nutzen für die Gesellschaft nicht durch Arbeit vermittelt ist. So ist die Arbeit und wieder die Arbeit die alleinige Werthbildnerin, und Gebrauchswerth ist also bei Marx vielmehr der dem Dinge anhaftende Nützlichkeitswerth, als der ihm durch die Nachfrage beigelegte. Marx identificirt wiederholt, und natürlich absichtlich, „Gebrauchsgegenstand" und „Gebrauchswerth". Damit wird „Gebrauchswerth" im gewöhnlichen Sinne des Wortes einfach beseitigt, denn Gebrauchsgegenstände sind die Dinge, ohne daß damit über ihren speciellen Werth das Geringste ausgesagt wird. Der Werthbestimmer ist also erst zu suchen: es ist die Arbeit. —

Eine weitere Folge aus dem Mitgetheilten ist diese: Da die Productionsmittel im neuen Gebrauchswerth vollständig aufgehen, also nichts im Neuwerthe verloren gegangen ist, so ergibt sich, daß der Capitalist (Besitzer der Productionsmittel, Käufer der Rohstoffe) nur dadurch einen Reingewinn einstecken kann, daß er ihn der Arbeit abzieht, der Arbeit, welche den Neuwerth geschaffen hat, der gesellschaftlichen, und der Arbeit, welche den Werth des Rohstoffes, selbst Arbeitswerth, erhalten hat, der Specialarbeit. Der Capitalist fällt eigentlich aus dem ganzen Arbeitsproceß heraus.

Er hat gar nichts darin zu thun, ist ein freibeuterischer Eindringling. Der Gesellschaft gehören die Productionsmittel, weil sie selbst schon Arbeitswerthe repräsentiren. Hätte die Arbeit immer ihren vollen Ertrag erhalten, so würde „der Capitalist" nie erschienen sein. Es liegt dem Ganzen wieder die stille Voraussetzung zu Grunde: die Gesellschaft und nur sie ist die Besitzerin aller von der Natur gebotenen Gebrauchsgegenstände, und schon die erste, zur Nutzung vollbrachte Arbeit an denselben ist Gesellschaftsarbeit, so daß das Erzeugte, in so weit es wieder Productionsmittel ist, auch gesellschaftliches Eigentum bleibt, eine Voraussetzung, der die Thatsachen der Geschichte direct widersprechen. — Res nullius cedit occupanti, heißt es da, und der, welcher den Gebrauchsgegenstand der Natur ergreift und für sich verwerthet, ist der Besitzer, er, das concretum Mensch, und nicht das abstractum Gesellschaft, welche sich durch jene Besitzergreifung des Einzelnen erst zu bilden beginnt. — Indes sei der historische Verlauf, wie er wolle, immer ist der „Socialistenstaat" die eigentliche Basis der ganzen Beweisführung von Marx. Auf unsere Verhältnisse, in der wir nun einmal Privatbesitzer und Privatunternehmer haben, passen diese Deductionen ganz und gar nicht. —

Ja die Privatbesitzer und Unternehmer, denen Erhöhung des Reinertrags und die Rentabilität der einzige Zweck ist [1])! Diese Blutsauger! Sie verlängern den Arbeitstag, verringern den Lohn, pressen aus, halten den Arbeiter unter dem Druck des ehernen Lohngesetzes, markten um menschliche Arbeitskraft, wie um Waare. „Die menschliche Arbeit eine Waare! Dieser unbestreitbare Satz ist das schmerzliche Resultat einer fast 1900jährigen Entwickelung des Christentums", ruft Pfr. Todt aus. Ist es wirklich so? durchgängig so? absolut so? haben unsere Unternehmer sämtlich nur „Erhöhung des Reinertrags" als einzigen Zweck? Oder sollte es nicht das Gewöhnliche sein, daß sie mit dem Mehrerwerb ihre Anlagen immer mehr ausdehnen, so daß eine der Gesamtheit günstige Vermehrung der wirklichen Productionsmittel geschaffen, nicht bloß mobiles Capital aufgespeichert wird? Aber hören wir

[1]) Todt a. a. O., S. 228. 229. 256. 257.

Marx: „Man weiß, die Transaction zwischen Capitalist und Arbeiter ist folgende: Einen Theil seines Capitals, das variable Capital, tauscht der Capitalist aus gegen Arbeitskraft, die er als lebendige Verwerthungskraft seinen todten Productionsmitteln einverleibt. Eben dadurch wird der Arbeitsproceß zugleich capitalistischer Verwerthungsproceß. Anderseits verausgabt der Arbeiter das für seine Arbeitskraft eingetauschte Geld in Lebensmitteln, durch die er sich erhält und reproducirt. Es ist dies seine individuelle Consumtion, während der Arbeitsproceß, worin er Productionsmittel consumirt und dadurch in Produkte verwandelt, seine productive Consumtion und zugleich Consumtion seiner Arbeitskraft durch den Capitalisten bildet. Die individuelle und productive Consumtion des Arbeiters sind wesentlich verschieden. In der einen gehört er als Arbeitskraft dem Capital und ist dem Productionsproceß einverleibt; in der anderen gehört er sich selbst und verrichtet individuelle Lebensacte außerhalb des Productionsprocesses." Aber auch diese „individuelle Consumtion des Arbeiters ist nur ein Moment der Production und Reproduction des Capitals". „Durch den Umsatz eines Capitaltheils in Arbeitskraft schlägt der Capitalist zwei Fliegen mit einer Klappe. Er verwandelt einen Theil seines Capitals in variables Capital und verwerthet so sein Gesamtcapital. Er einverleibt die Arbeitskraft seinen Productionsmitteln. Er verzehrt die Arbeitskraft productiv, indem er den Arbeiter die Productionsmittel durch seine Arbeit verzehren läßt. Anderseits verwandeln sich die Lebensmittel oder der an den Arbeiter veräußerte Theil des Capitals in Muskel, Nerven, Knochen, Hirn u. s. w. von Arbeitern. Innerhalb ihrer nothwendigen Grenzen ist daher die individuelle Consumtion der Arbeiterclasse Rückverwandlung der vom Capital gegen Arbeitskraft veräußerten Lebensmittel in vom Capital neu exploitirbare Arbeitskraft, Production und Reproduction seines nothwendigsten Productionsmittels, des Arbeiters selbst, die individuelle Consumtion des Arbeiters bildet daher ein Moment des Reproductionsprocesses des Capitals im großen und ganzen." So ist also der Arbeiter mit Haut und Haaren Eigentum des Capitalisten, wie ein Maschinentheil, der zum Gange in der Schmiere erhalten werden muß. Lächerlich! und wenn es wahr ist, nun

dann gilt dies von uns allen! Es drängen sich dieser Ausführung gegenüber uns zwei Erwägungen auf, die eine allgemeinerer, die andere specieller Art. Zieht man zunächst die Specifica „Capital, Capitalist“ und jeden davon bedingten anderen Ausdruck aus dem dialektischen Wortgefüge heraus, so schildert Marx nichts weiter, als das allgemeine Los jedes thätigen Menschenlebens, wie es der Gesellschaft verhaftet ist und ihr sich opfert. Wir geben stets mehr Arbeitskraft aus, als uns zu ersetzen überhaupt möglich ist; könnten wir sie immer wieder vollständig ersetzen, so würden wir nicht sterben. Wir leben uns, arbeitend und zeugend, zu Tode. Auch der Socialistenstaat mit dem „vollen Arbeitsertrage“ wird daran nichts ändern. Diese dem Einzelnen sich immerfort mehr und mehr entziehende Arbeitskraft geht nun aber der Gesellschaft nicht verloren. Es ist jene Abgabe des Einzelnen an die Gesamtheit, die ihm das Bewußtsein gibt, nicht vergeblich gelebt zu haben. Steigerung des materiellen und geistigen Capitals ist die Bedingung des Culturfortschrittes. Beschaffung immer reicherer Productionsmittel — auch die Gedanken der Gegenwart werden zum Productionsmittel für das Denken der Zukunft — das ist die Aufgabe der Gesamtarbeit der Menschheit. Stellt man sich dies in specie als eine Füllung des Geldbeutels etwa des Fabrikanten vor, so vergißt man, daß der Fabrikant genau demselben Geschick unterliegt, wie sein Arbeiter; daß auch er stets mehr Arbeitskraft abgibt, als er für sich persönlich zu ersetzen im Stande ist, und daß er, auch wenn er ein plus an der Kraft seiner Arbeiter gewonnen hat, dies durchschnittlich in einer Form hat (Erweiterung seiner Anlagen), welche neue Arbeitskräfte fordert und dadurch die Arbeitsnachfrage zu Gunsten der Arbeiter steigert, so daß die Mehrabgabe ihrer Kraft den Ihrigen zugute kommt. — Zweitens aber und im besonderen denke ich gar nicht daran, das Auspressungssystem mancher Capitalisten gegen ihre Arbeiter leugnen oder gar gutheißen zu wollen. Im Gegentheil, es müssen dem gegenüber ernstlichste Maßregeln ergriffen werden. Aber das behaupte ich trotzdem, daß diese beklagenswerthen Uebergriffe selbstsüchtiger Capitalisten keineswegs die nothwendige Folge der capitalistischen Productionsweise

als solcher sind. So aber erscheinen sie nach der Deduction von Marx, und da gibt's dann freilich nur ein Mittel der Besserung: radicale Umwandlung der bisherigen Productionsart, d. h. Errichtung des Socialistenstaates. — Man thut jetzt schon viel für den sogenannten vierten Stand und wird immer mehr durch die Gesetzgebung thun müssen. Meines Erachtens könnte man den eben angedeuteten Uebelständen unter strenger Wahrung unserer Eigentumsverhältnisse dennoch radical durch eine alle Volksschichten umspannende Tantièmegesetzgebung abhelfen [1]). Unsere Socialisten würden natürlich damit nicht befriedigt sein. Sie fordern ja den vollen Arbeitsertrag auch in dem Sinne, daß die zur Erhaltung und Vermehrung der Productionsmittel immer, also auch im Socialistenstaate, nothwendige Abgabe von der Arbeitsentschädigung der Einzelnen nicht an einen Privatunternehmer, sondern an die Gesellschaft abgegeben werde. Der Effect ist übrigens für die Einzelpersönlichkeit ziemlich derselbe.

„Die Arbeit ist alleinige Wertherzeugerin, folglich gebürt dem Arbeiter der volle Ertrag seiner Arbeit", das ist der Kern der Sache. Das Feilschen um die Arbeit, wie um eine Waare, soll aufhören, das Lohnsystem mit seinem „ehernen Lohngesetze" beseitigt werden! Der Capitalismus ersann dies Gesetz und proclamirte es als Naturgesetz, dem man sich zu beugen habe; der Socialismus acceptirt es, aber folgert: „Dies Gesetz ändert sich, wenn die Grundlage, auf der es ruht, sich wandelt, — wandeln wir sie also!" — Der Ricardo'sche Capitalismus sagt: „Arbeit ist Waare und man zahlt in der Waare nur die Hervorbringungsarbeit; also gebürt der Arbeit so viel Lohn, als zu ihrer Erhaltung und Reproducirung unbedingt nöthig ist, mehr nicht." — Lassalle führt dann näher aus, wie der Lohn immer um den Gleichgewichtspunkt, d. h. um „den zur Fristung der Existenz und der Fortpflanzung nothwendigen Lebensunterhalt" gravitire, bald ein wenig aufschnellend, bald wieder sich senkend. Ist der Lohn gut, sind die Lebensmittel auch noch billig, so nährt sich der Arbeiter besser und zeugt mehr. Die Kinder sterben nicht, sondern

[1]) Wir werden bei Besprechung der Reformen näher darauf eingehen.

gedeihen. So entsteht starker Nachwuchs und das Arbeitsangebot wächst. Sofort sinkt der Lohn. Die Ernährung wird geringer, die Zeugung läßt nach. Der Nachwuchs ist geringer, die Arbeitsnachfrage also stärker; die Löhne steigen und der Kreislauf beginnt von neuem. Mir ist diese Ausführung immer widerwärtig gewesen, eine Beleidigung unseres Arbeiterstandes. Mag sie hierhin und dorthin passen, auf einzelne bereits tief gesunkene Fabrikbevölkerungen, im großen und ganzen paßt sie nicht, auf die ländliche Arbeiterbevölkerung jedenfalls durchaus nicht. Ueber diesen freiheitslosen Naturalismus hat sich unsere Arbeiterbevölkerung längst erhoben. — Die Bevölkerung in unserem Vaterlande hat stetig zugenommen, ohne daß das Elend der arbeitenden Classen in gleichem Grade gewachsen wäre. Wo's noch schlecht steht und noch viel zu bessern ist, da sind das mehr Reste aus alter, als Erzeugnisse aus jüngster Zeit. — Es gibt in unserer Arbeiterbevölkerung, es ist wahr, strichweise noch namenlose Armut, und der Rath „Sparen" kann dort nur als Hohn aufgefaßt werden, aber im großen hat sich die Lage der arbeitenden Classen gebessert. Das beweisen uns am besten die Socialistenvereine. Im heutigen Arbeiterhause sind Luxusgegenstände, welche der kleine Handwerker sich früher nicht gestattete, weil er's nicht konnte; aber freilich werden wir von den Socialisten sofort mit dem Worte zurückgewiesen: „Mag das sein, mögen die jetzigen Arbeiter günstiger situirt sein, als ihre Vorfahren, — sie haben nur keine Empfindung davon; ihre jetzige Lage ist die ihnen gewohnheitsgemäße, und diese ist im Verhältnis zu der Lage der anderen Classen immer eine gedrückte. Es ist ihre jetzige Nothdurft, und der Lohn dient eben nur dazu, sie zu befriedigen. Es ist also im Grunde beim alten geblieben." Und wenn nun die Arbeiter unter jetziger Productionsweise am Reingewinn betheiligt würden? So würde dann die bessere Lage nach 10 Jahren auch wieder die „gewohnheitsgemäße" sein, und das Einkommen eben nur zur Deckung der Nothdurft ausreichen! Danach darf man den Menschen wol erst satt nennen, wenn er sich übergibt? — Und im Zukunftsstaat? Wenn alle nun den „vollen Ertrag ihrer Arbeit" erhalten? Sollte da nicht auch das an Genußmitteln Gewährte — nach Schäffle's

„Quinteſſenz“ etwa dem Genußkreiſe des Kleinbürgertums entſprechend! — bald zum „Gewohnheitsgemäßen“ werden, ſo daß der volle Arbeitsertrag dann eben auch nur die Nothdurft deckt? Sicherlich, und da dann die Spannung fehlt, welche jetzt die Vergleichung mit anderen hervorruft, ſo wird ſich bald gähnende Langeweile auf das Arbeitervolk mit dem vollen Arbeitsertrag niederſenken. — Wenn Herr Mehring [1]) die Phraſe, der Socialismus erſtrebe unter Abſchaffung des Lohnſyſtems den vollen Arbeitsertrag für jeden Arbeiter, completen Nonſens, auch von ihrem eigenen Standpunkte aus, nennt, und wenn er behauptet, principiell gefaßt, proclamire dieſe Forderung für jeden Arbeiter die Armut, den Verfall, die Barbarei, ſo dürfte er doch wol zu viel geſagt haben. Die Socialiſten wiſſen ſehr wohl, daß „in jeder denkbaren, auch der communiſtiſchen Geſellſchaft, jeder Arbeiter einen Theil ſeiner Arbeit der Verbeſſerung, Erſetzung, Vermehrung der geſellſchaftlichen Productionsmittel, opfern muß“ [2]) und ſprechen es wiederholt aus, daß dies dem Einzelnen vom Arbeitsertrag abgezogen werden muß, aber — es geht dieſer Abzug dem Einzelnen doch wieder in ſo fern nicht verloren, als er ja nicht zu Gunſten eines Privateigentümers, ſondern vielmehr zu Gunſten der Geſellſchaft geſchieht. Die Barbarei des Volksſtaates wird weniger aus dem „vollen Arbeitsertrage“ als aus dem Mangel an ſittlicher, religiöſer Grundlage fließen, einem Mangel, der ſich meines Erachtens namentlich auch darin geltend macht, daß die Arbeit zu Ungunſten des Menſchen überſchätzt, daß „Arbeiter“ und „Menſch“ völlig identificirt wird. Ich ſagte ſchon früher: der Menſch iſt mehr als ſeine Arbeit. Man kann deshalb auch in der Indignation darüber, daß die menſchliche Arbeit als Waare behandelt und ſo genannt wird, zu weit gehen. Wenn nur die Waare „Arbeit“ genügend bezahlt wird, ſo daß der Verkäufer ſich und ſeiner Familie mit dem erhaltenen Preiſe eine menſchenwürdige Exiſtenz ſchaffen kann, ſo möchte es mit dieſer Auffaſſung ſein Bewenden haben. Darin liegt keine Herabwürdigung des Menſchen, die Herabwürdigung beginnt erſt, wenn man den Menſchen ſo ſehr mit ſeiner Arbeit identificirt, daß die

[1]) a. a. O., S. 188.
[2]) Ebendaſelbſt.

niedere, geringere Arbeit ihn selber werthlos macht. Das war die Anschauung des vorchristlichen Altertums. Das Christentum adelte den Menschen als solchen, ohne Rücksicht auf Nationalität, Stand und Thätigkeit. Der Werth des Menschen hängt nun eben nicht mehr von seiner Arbeit ab, weder von seiner Einzel- noch seiner Gesamtarbeit. Er hat von vorn herein einen alle Leistungen überragenden Werth erhalten. Legt er nun in seine Leistung seinen sittlichen Werth hinein, seine Gewissenhaftigkeit und Treue, seine Freudigkeit und Geduld, seine Liebe und seinen Glauben, so werden die verschiedenen Arbeitsleistungen nach ihrem sittlichen Gehalt gleichwerthig, und in diesem Sinne nennt Luther das Stubenkehren der Magd und das Windelwaschen der Mutter Gottesdienst. So nimmt nach und nach alle menschliche Thätigkeit an dem Adel theil, welcher der menschlichen Persönlichkeit als solcher eigen ist. Es kann nun auf keiner Arbeit mehr um der Niedrigkeit ihrer äußeren Erscheinung willen die Verachtung ruhen. — Aber nicht eine Silbe sagt die Schrift über den wirthschaftlichen Werth der verschiedenen menschlichen Leistungen, nicht eine Sterbenssilbe über den vollen „Arbeitsertrag", nicht ein Wort über die „Arbeit als Waare", auch noch nicht einmal andeutungsweise. Es heißt die Schrift malträtiren, sie jetzt zum Compendium einer Volkswirthschaftslehre zu machen, ebenso wie früher zum Compendium der Naturwissenschaft. Pfr. Todt, sagt z. B. um nur eins unter vielem ähnlichen herauszugreifen, über das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberge [1]): „Das Gleichnis gibt uns keinen Anhalt, um Schlüsse auf eine Wirthschaftstheorie des Herrn zu machen." (Richtig!) „Es stellt uns einen Grundbesitzer vor, dem besitzlose Arbeiter gegenübergestellt werden. Aber obwol die hier geschilderten Eigentums- und Productionsverhältnisse dieselben sind, wie die heutigen, so hieße es doch der Parabel Gewalt anthun, wollten wir aus derselben eine Sanction dieser Verhältnisse durch den Herrn herauslesen." Sicherlich! Und wenn doch nur Pfr. Todt diesen schönen Grundsatz immer festgehalten und nicht so oft aus den Worten der Schrift die Sanction socialistischer Ver-

[1]) a. a. O., S. 174.

hältnisse herausgelesen hätte! Dasselbe Gleichnis von den Arbeitern im Weinberge dient nun folgendem Experiment [1]: „Der Herr hat dies Gleichnis gegeben, um eine höhere Wahrheit im Reiche der Gnade zu illustriren. Zu dem Zwecke führt er seine Hörer auf das wirthschaftliche Gebiet, und wir haben also Gelegenheit, zu constatiren, daß es auch damals einen Arbeitsmarkt gab, auf dem die menschliche Arbeit wie eine Waare gekauft, ver- und erhandelt wurde. Mit den ersten Arbeitern wurde der Capitalist in Folge eines Handels eins um einen Groschen. Aber fast in demselben Athemzuge erhebt Jesus diesen damals herrschenden Usus auf eine sittlich höhere Stufe, auf die christliche, indem er den Capitalisten in seiner weiteren Schilderung aus einem gewöhnlichen, hartherzigen Käufer menschlicher Arbeitswaare, der das viele Angebot von Händen zum Herabdrücken des Lohnes zu benutzen schien, zu einem vom neutestamentlichen Geist der Liebe und Gütigkeit durchdrungenen, als Haushalter Gottes sich gebarenden Capitalisten und zugleich Menschenfreunde umbildet. . . . Kurz Jesus kennt den Grundsatz: ‚Arbeit ist eine Waare' — er acceptirt ihn nicht." Preßt man die Worte, wie Pfr. Todt, so kann man mit ganz gleichem Rechte sagen: „ja, Christus acceptirt den Grundsatz: Arbeit ist Waare", denn er läßt doch den Capitalisten mit den ersten Arbeitern handelseins werden, ohne ein Wort des Tadels diesem Verfahren hinzuzufügen.

Aber es wird dem Gleichnis von vorn herein Gewalt angethan, wenn man die Frage aufwirft, ob Christus diesen Grundsatz acceptire oder nicht. Christus geht von einem Brauche seiner Zeit aus und läßt es völlig dahingestellt sein, ob derselbe recht oder nicht recht ist. Er läßt dann seinen Capitalisten zu einer Handlungsweise übergehen, die seinen Hörern fremd genug erscheinen mußte. Sicherlich hatten sie Erfahrungen dieser Art in ihrem Leben nicht oft oder gar nicht gemacht. Um so eher konnte Christus erwarten, daß sie das Gleichnis von jeder wirthschaftlichen Beziehung loslösen und nach seiner eigentlichen Bedeutung forschen würden. So liegt die Sache. Auch Pfr. Todt wird zugeben,

[1] a. a. O., S. 288.

daß die Handlungsweise des Capitalisten nur als eine That der Barmherzigkeit, nur als Ausnahmefall im Wirthschaftsleben geduldet werden kann, daß sie als Regel aber verwerflich sein würde. Als Regel — das hieße ja die Socialisten noch überbieten und den gleichen Lohn für jede Leistung und jede Zeitdauer proclamiren. Und dies könnte man ebenso gut aus den Worten des Herrn herauslesen, namentlich nach der Paraphrase Todts, als das andere: „Jesus kennt den Grundsatz: ‚Arbeit ist eine Waare' — er acceptirt ihn nicht." Pfr. Todt definirt die Arbeit folgendermaßen [1]: „Arbeit ist selbstbewußte, mit Mühe verbundene körperliche und geistige Thätigkeit zum Zwecke der Hervorbringung irgend eines Gutes", und er setzt hinzu: „So definirt läßt sich die Arbeit von dem Menschen selbst gar nicht ablösen. Die menschliche Arbeit ist vielmehr die Auswirkung des ganzen Menschen, der Mensch selbst." Pfr. Todt stürmt mit Siebenmeilenstiefeln vorwärts. Er folgert viel mehr aus seiner Definition, als diese gestattet. Logisch ist der Fortschritt nicht. Zur Noth ließe sich der Satz: „So definirt läßt sich die Arbeit von dem Menschen selbst gar nicht trennen" mit der Definition decken; aber die „menschliche Arbeit ist die Auswirkung des ganzen Menschen, der Mensch selbst", wie kann das folgen aus einer Definition, welche die Arbeit nur in ihrer Einzelart, als einzelnes Thun „zum Zwecke der Hervorbringung irgend eines Gutes" vor Augen hat, und nicht als die Gesamtthätigkeit des ganzen Menschenlebens? Aber auch in dieser erweiterten Fassung würde sie nicht im Stande sein, das andere: „die menschliche Arbeit ist die Auswirkung des ganzen Menschen, der Mensch selbst" zu tragen. Geht die Bedeutung des Menschen in seinen Leistungen auf? Pfarrer Todt will die Arbeit nobilitiren, aber wie alle falsche Begriffsbestimmung, so ist auch die seinige doppelsinnig, und es könnte möglicherweise diese überschwengliche Nobilitirung der Arbeit die Entadlung des Menschen zur Folge haben. „Der Mensch ist nichts werth, er leistet nichts", dieser Satz wird bald genug im Socialistenstaate an Stelle des einfachen Erwerbstriebes bei heutiger

[1] a. a. O., S. 259.

Productionsart das Genossenschaftswesen als Regulator beherrschen und die Arbeit in Spannung erhalten müssen, wenn der Staat nicht an allgemeiner Indolenz zu Grunde gehen soll. Damit aber ist nicht nur nichts gewonnen, sondern ein Ideal verloren worden. Der Satz des Pfr. Todt: „die menschliche Arbeit ist die Auswirkung des ganzen Menschen, der Mensch selbst", würde, praktisch z. B. auf einen Schuhmacher angewandt, lauten (natürlich unter Voraussetzung, daß der Schuhmacher eben nur Schuhmacher gewesen ist): „die sämtlichen von ihm gefertigten Schuhwaaren sind seine Auswirkung und zwar seine totale Auswirkung als Mensch, sind er selbst". Zugleich kann uns aber dies Beispiel auch darüber belehren, daß es unendlich schwer, ja unmöglich ist, der menschlichen Arbeit den Waarencharakter *ganz* zu nehmen. Der Schuhmacher bietet seine Stiefel und läßt soviel als Preis zahlen, daß er 1) seine Auslagen (Leder, Handwerkszeug u. s. w.) decken kann, 2) seine persönliche Arbeit entschädigt erhält. Er trennt das beides nicht, sondern er fordert im ganzen für die Waare „Stiefel". In dieser steckt seine persönliche Arbeit drin und nimmt somit am Charakter der Waare selbst theil. Man muß nicht immer an die Arbeit des Fabrikarbeiters denken! — Pfr. Todt fügt seiner Beweisführung später die Gottebenbildlichkeit des Menschen *an*, nicht *ein*, um es doppelt verwerflich erscheinen zu lassen, wenn die „Arbeit", oder wie es nun nach der zuvor decretirten Identificirung heißt, „der Mensch selbst als Waare behandelt wird". Gerade die Gottebenbildlichkeit des Menschen hätte ihn doch bestimmen sollen, einen Gedanken, wie den: „die menschliche Arbeit ist der Mensch selbst" weit von sich abzuweisen, einen Gedanken, der, wie ich bereits bemerkt, die vorchristliche Zeit beherrschte und der dem schamlosen Capitalistenegoismus mindestens ebenso vortreffliche Dienste leisten kann als der Satz: „die Arbeit ist Waare". Es verhält sich mit diesem Satze, wie mit dem über die Arbeit als alleinige Wertherzeugerin — er dient dem extremen Capitalismus ebenso gut, wie dem Socialismus, und darum ist er *falsch*. Nein, wir wollen die Bedeutung des Menschen nicht in seiner Leistung aufgehen lassen! Und was würde daraus unter Wahrung unserer jetzigen wirthschaftlichen Verhältnisse etwa zu folgern sein? Auf den Socialistenstaat haben

wir nicht Rücksicht zu nehmen, weil wir ihn nicht wollen. Also, was wäre daraus zu folgern? Einfach dies: Auf einem bestimmten Betriebsgebiet kann auf Grund der jeweiligen Geschäftsconjuncturen für die Waare Arbeit immer nur ein bestimmter Preis gegeben werden; sind die Conjuncturen günstig, so werden die Löhne eine Höhe haben, daß die Lage des Arbeiters, eine Tantièmengesetzgebung außerdem vorausgesetzt, eine angemessene genannt werden muß; sind die Conjuncturen dagegen ungünstig, und wird dies Nothleiden des betreffenden Betriebes von den Geschworenen, den Fabrikinspectoren, bestätigt, so hat die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit dem leidenden Gliede zu helfen und den Arbeitern in jedem Falle so viel Zuschuß zu ihrem zeitweiligen Lohne zu gewähren, daß sie den Durchschnittslohn der letzten 10 Jahre, der in ihrem Geschäfte gezahlt worden ist, empfangen. Es ist darauf bei Besprechung der Socialreformen noch näher einzugehen. —

Recht bezeichnend dafür, wie ein an sich falsches Princip in seiner Weiterentwicklung immer mehr auf Abwege führt, ist der bereits erwähnte Streit im Socialistenlager, ob die Arbeitsentschädigung im Zukunftsstaate nach den Leistungen oder für alle ganz gleich bemessen werden solle [1]). Die Mehrzahl fordert — sie steckt noch in den Empfindungen des Augenblicks —, daß im Zukunftsstaat jeder nur nach seiner Leistung belohnt werden solle, weil, wenn die gleiche Arbeitsentschädigung für alle eingeführt werde, das „Streben" aufhören würde. Die Minderheit, sich stützend auf die Verheißung des Programms, daß im Zukunftsstaate „alle und jede politische und sociale Ungleichheit beseitigt sein solle" behauptet, „daß eine ungleiche Entschädigung für geleistete Arbeit im Zukunftsstaate nicht vorherrschend sein wird". Während man früher wol von Socialisten hören und lesen konnte, daß es eine Verschiedenheit der Begabung von Natur gar nicht gebe, daß alle Menschen, der eine wie der andere, ganz gleich beanlagt seien, und daß die später sich zeigende sogenannte verschiedene Begabung nur ein Product der so sehr verschiedenen äußeren Verhältnisse sei, unter denen die Menschen geboren würden und aufwüchsen, so scheint man jetzt im socialistischen Lager allgemein zuzugeben, daß

[1]) S. Neue Gesellschaft, S. 284.

die Menschen verschieden veranlagt zur Welt kommen, und daß diese Verschiedenheit mit der Egalisirung der äußeren Verhältnisse sich nicht vollständig heben lassen werde. (Vielleicht sind sie morgen wieder anderer Meinung, in solchen Dingen wechseln die Herren schnell.) Majorität und Minorität, von denen wir hier reden, nehmen diesen Unterschied beide an, und beide pochen auf die Gerechtigkeit ihrer Forderung. Die einen sagen, gleiche Löhnung bei verschiedener Leistung wäre ungerecht; die anderen, sie wäre gerecht, und sie begründen dies, wie folgt: „Die Leistungen hingen doch von der natürlichen Befähigung des Einzelnen ab. Derjenige, welcher von Natur befähigter wäre als ein anderer, würde auch im Stande sein, mehr zu leisten, als der Minderbefähigte. Er hätte sich diese natürliche Befähigung nicht selbst gegeben, also könnte er auch nicht für etwas belohnt werden, an dessen Hervorbringung er an und für sich total ‚unschuldig' wäre. Wollte man ferner annehmen, daß von zwei gleich befähigten Individuen der eine öfters trotzdem mehr leisten würde, als der andere, weil er fleißiger wäre, so wäre zu bemerken, daß dieser ‚Fleiß' ja gleichfalls nur ein Product der Befähigung resp. des ‚Triebes' sei, der bei dem einen mehr, bei dem anderen weniger stark ausgeprägt sei." Nun es ist gewiß: „Edel sei der Mensch, hülfreich und gut!" und ich kann nicht umhin, dem sentimentalen Gerechtigkeitsgefühl der Minderheit vom socialistischen Standpunkte aus die größere Consequenz zuzugestehen. Indessen freilich — daß die Minderheit durchdringt, ist kaum zu glauben. Es gibt der „Starken" unter den Socialisten eine hübsche Zahl, und sie werden sich bei der Neuordnung der Dinge einzurichten wissen. Endlich aber sei bemerkt, daß in dieser Forderung der Minderheit nicht sowol eine höhere Gerechtigkeit, sondern einfach der Naturalismus und Materialismus des Systems seinen letzten Trumpf ausspielt. Was kann der Mensch für seine Gefühle, sein Wollen, sein Thun? Er ist, wie er ist, denn er ist Naturproduct, wie das Blatt am Baum. Die „Starken" werden sich diese Ethik in ihrer Weise zunutze machen. Mein nächster Artikel soll enthalten: die Grund- und Bodenfrage, die persönliche Freiheit im Socialistenstaat, die sogenannten „berechtigten Forderungen", Liberalismus und Socialismus und endlich die Reform.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Robert Mayer,

der große Förderer unserer heutigen wissenschaftlichen Welterkenntnis, seine wissenschaftliche Entdeckung und sein religiöser Standpunkt.

Von

Rudolf Schmid,
Dekan in Schwäbisch-Hall.

Am 20. März 1878 verschied in seiner Vaterstadt Heilbronn am Neckar in einem Alter von 63 Jahren Julius Robert von Mayer, der große Naturforscher, welcher mit seiner Entdeckung von der Erhaltung der Kraft und von dem „mechanischen Aequivalent der Wärme“ der theoretischen Physik und damit der Erkenntnis des Weltalls ganz neue Bahnen gewiesen hat, und dem der academische Senat der Universität Tübingen durch den Mund ihres Kanzlers Rümelin an seinem Grabe das vollberechtigte Zeugnis ausgestellt hat, „daß mit Robert Mayer einer der geistvollsten Naturforscher aller Zeiten, eine der ersten Zierden deutscher Wissenschaft zu Grabe getragen wird“. Derselbe Redner sagte an Mayers Grabe noch weiter: „Ja, ich darf es wol ohne irgend ein Mandat und ohne besonderen Beruf zu einem selbständigen Urtheil in naturwissenschaftlichen Dingen im Sinne aller Hochschulen und wissenschaftlichen Institute unseres Vaterlandes als etwas allgemein anerkanntes aussprechen, daß dieser Mann zu den seltenen bahn-

brechenden Geistern zu rechnen ist, welche ihre Lichtfunken und befruchtenden Keime über weit entlegene Gebiete und in ferne Jahrhunderte ausstreuen. Der Name Robert Mayer wird in der Geschichte der Wissenschaften für alle Zukunft in ungetrübtem Glanze strahlen." — Das Andenken dieses Mannes verdient aber auch einen vollen Ehrenplatz in einer theologischen Zeitschrift, welche es als eine ihrer Aufgaben erkennt, die Religion in ihren Beziehungen zum gesamten Culturleben der Gegenwart ins Auge zu fassen. Denn Mayers persönliche Stellung zu Religion und Christentum war der Art, daß er wie alle die großen Geisterfürsten auf dem Gebiete der Naturerkenntnis die Behauptung aller derer Lügen straft, welche die vielgehörte, aber sehr kurzsichtige und oberflächliche Meinung aussprechen, daß eine tiefere Einsicht in die Natur des Seienden vom religiösen Glauben hinwegführe.

Gerade in der Gegenwart, wo ja die Unversöhnlichkeit von Glauben und Wissen von zahllosen Stimmführern laut verkündigt wird, wo ein großer Theil nicht bloß unserer Halbgebildeten, sondern auch solcher, welche die Ansprüche auf das Prädicat hoher und höchster geistiger Bildung erheben, es geradezu für eine ausgemachte Sache erklärt, daß man sich in dem Grade, als man die Höhen der Wissenschaft ersteige, von den Ueberzeugungen des Glaubens entferne, und wo es die Naturwissenschaften vor allem sein sollen, welche dem Glauben an einen Gott und Erlöser nirgends mehr einen Raum gestatten, — gerade in einer solchen Zeit liegt es doch überaus nahe, auch einmal zu fragen, welche Stellung zu Religion und Christentum denn nun diejenigen einnehmen, welchen die ganze heutige Erweiterung unserer Welterkenntnis ihre wissenschaftliche Begründung verdankt. Eine einzige derartige Stimme wird — noch abgesehen von unserer etwaigen Einsicht in die Gründe, auf welchen die religiöse Ueberzeugung eines solchen Mannes beruht — schon als bloßes Votum mehr wiegen als die Stimmen aller derer zusammengenommen, welche aus den Entdeckungen und Forschungen des Meisters atheistisches und materialistisches Capital schlagen.

Unter allen den großartigen Förderungen nun, deren sich unsere heutige wissenschaftliche Welterkenntnis erfreut, stellen wir ohne

Bedenken die Entdeckung Robert Mayers in erste Reihe. Wir übersehen nicht, welchen großen Einfluß auch andere Entdeckungen und Theorien auf die Erweiterung unseres Forschens und Wissens geübt haben, Theorien, welche sich zum Theil einer noch viel allgemeineren Popularität erfreuen als Robert Mayers Entdeckung. Wir denken hiebei an die Entdeckungen der Spectralanalyse, welche vor allem an Fraunhofers, Bunsens und Kirchhoffs Namen geknüpft sind, und an die Theorien Darwins und seiner Anhänger von der Entstehung der Arten durch Abstammung auf dem Wege natürlicher Zuchtwahl.

Die erstgenannte Entdeckung, die Spectralanalyse, ist und bleibt wol eine der sinnreichsten, schönsten und großartigsten Entdeckungen, mit welchen je menschlicher Scharfsinn und Fleiß belohnt worden ist. Sie theilt mit der Mayer'schen Entdeckung sowol den Charakter des Wohlerwiesenen als die Ausdehnung ihrer Tragweite auf alle nächsten und fernsten Räume des Weltalls. Indem sie die stoffliche Gleichartigkeit und Zusammengehörigkeit aller Körper des Weltalls experimentell nachweist und damit manche Lieblingsvorstellungen zunichte machen hilft, welche sich religiöse Gemüther schon von dem Weltall gemacht haben, so gibt sie auch den Gegnern einer theistischen Weltanschauung ungefähr dieselben scheinbaren Waffen in die Hand wie diejenige Entdeckung, deren erste Urheberschaft sich auf Mayers Namen zurückführt. Allein da dem Verfasser dieser Zeilen nicht bekannt ist, ob und wie sich die Entdecker und Erfinder der Spectralanalyse selbst über die religiöse Frage geäußert haben, so liegt ein weiteres Eingehen auf die Beziehungen dieser Entdeckung zur Religion und religiösen Weltanschauung außerhalb der Aufgabe dieser Zeilen, die zunächst nur dem Andenken Mayers gewidmet sein sollen und überhaupt nur die persönliche Stellungnahme der großen naturwissenschaftlichen Entdecker zur Religion in's Auge fassen.

Die Theorien Darwins aber sind vor allem vorerst noch hypothetischer Natur. Ein Theil derselben, der Gedanke an eine Entstehung der höheren Arten organischer Wesen nicht auf dem Wege einer primitiven Zeugung aus dem Anorganischen heraus, sondern auf dem Wege der Abstammung von nächstverwandten nie-

dereren Arten, scheint zwar auf vollem Wege begriffen zu sein, den Werth einer bloßen Hypothese zu übersteigen und die Rangstufe einer wohlbegründeten Theorie einzunehmen; allein gerade diejenige Theorie, welche das specifisch Neue an Darwins Aufstellungen bildet und welche der Abstammungstheorie ihre wissenschaftliche Begründung geben soll, nämlich die Theorie von einer allmählichen Fortentwicklung der Arten zu höheren Arten auf dem Wege der natürlichen Zuchtwahl im Kampf um's Dasein, scheint ihre wissenschaftliche Begründung und Bedeutung mehr und mehr zu verlieren. Zudem beschränkt sich die ganze Theorie Darwins nur auf ein kleines Theilgebiet der Welt, auf die Organismen, welche den Erdball bevölkern, und faßt auch diese erst von da an in's Auge, wo ihre ersten Vertreter schon vorhanden sind. Denn es sind ja erst die metaphysischen Theoretiker, welche die naturwissenschaftlich noch unlösbare Frage nach der ersten Entstehung der Organismen und des Lebens mit ihren naturphilosophischen Hypothesen beantworten und auf diese Grundlage von Hypothesen ihre materialistischen Weltsysteme bauen, während Darwin selbst die Frage nach der Entstehung des Lebens weder stellt noch zu beantworten sucht. Was endlich die religiöse Frage betrifft, so fordert allerdings die Darwin'sche Theorie vor allem dadurch, daß sie auch die naturwissenschaftliche Frage nach der Entstehung des Menschen in ihrer Weise beantwortet, auf's allerentschiedenste zur Stellungnahme zu Religion und christlicher Anschauungsweise heraus, allein eben deswegen constatiren wir hier im Vorübergehen um so lieber, daß Darwin selbst eine ganz freundliche Stellung zu den religiösen Ueberzeugungen einnimmt. Einen näheren Nachweis hievon zu geben, hat der Verfasser dieser Zeilen in einer besonderen Schrift Anlaß gehabt: „Die Darwin'schen Theorien und ihre Stellung zur Philosophie, Religion und Moral" (Stuttgart, Paul Moser, 1876), S. 201—205.

Ganz anders ist nun freilich die Begründung und die Tragweite von Robert Mayers Entdeckung. Fürs erste ist sie keine Hypothese, sondern drängt sich dem Geist mit allen vereinten Beweiskräften des Experiments und der Beobachtung, der logischen und mathematischen Schlußfolgerung und der philosophischen Intuition

als Wahrheit auf und steht trotz der verhältnismäßigen Kürze ihres Daseins (ihre erste Veröffentlichung datirt erst vom Mai 1842) wol für immer so fest als irgend eine der gesichertsten Errungenschaften menschlichen Wissens. Fürs andere erstreckt sie sich in ihrer Tragweite über alle Räume, Zeiten und Daseinsformen des Weltalls, so daß es wol kein Gebiet des Naturerkennens gibt, über welches sie nicht ihr neues und überraschendes Licht verbreitet hätte und immer noch weiter zu verbreiten verspräche. Sie ist in ihren Grundelementen wie alle Wahrheit überaus einfach und erinnert jetzt, nachdem sie gemacht und allgemein anerkannt ist, wie Mayer irgendwo selbst sagt, an das Ei des Columbus. Sie besteht im wesentlichen in dem Nachweis, daß nicht bloß die Materie, wie die Chemie schon seit 100 Jahren unter Lavoisiers Vorgang nachgewiesen hat, sondern auch die Kraft ein unzerstörbares Object ist, das nie und nirgends wieder zu nichts wird, und daß zwei dieser Kräfte, die Wärme und die Bewegung (wahrscheinlich aber alle physikalischen Kräfte d. h. auch die früher sogenannten Imponderabilien, Licht, Electricität, Magnetismus, die Kräfte der chemischen Verbindungsprocesse), wechselseitig sich in einander verwandeln nach einem constanten, meßbaren und in Zahlen und Formeln nennbaren Verhältnis. Dieses Verhältnis ist nach der Zahl, wie er sie in seinen jüngsten Veröffentlichungen festhält, folgendes. Die Erwärmung von einem gegebenen Gewicht Wasser um 1° der hunderttheiligen Scala ist genau dieselbe Leistung, wie die Erhebung von einem gleichen Gewicht von irgend welcher materiellen Beschaffenheit auf eine verticale Höhe von 424 Meter. Oder umgekehrt, was aber ganz dasselbe ist: ein Gewicht, das von einer verticalen Höhe von 424 m schnell oder langsam, senkrecht oder schief herunterfällt, herunterrollt oder herunterrutscht, erzeugt auf mechanischem Wege, sei es durch Stoß oder durch Reibung oder durch beides zusammen, soviel Wärme, als erforderlich ist, um dasselbe Gewicht Wasser um 1° C. zu erwärmen. Im Jahre 1842 hatte er durch Experimente und Rechnungen noch die Zahl 365 m, im Jahre 1845 die Zahl 367 gefunden, später die von dem Engländer Joule durch selbständige Experimente gefundene Zahl 423, zuletzt die Zahl 424 m angenommen. Diese correlate Leistung beider

Kräfte und die für dieselbe gefundene constante Zahl nennt er das mechanische Aequivalent der Wärme, und dieses ist ihm nun der archimedische Punkt, von dem aus er über die Bewegungen der Himmelskörper, über die Sonnenwärme und ihre Ursachen und Leistungen, über die anorganischen Bewegungen und Vorgänge wie Fluth und Erdbeben, Wasser- und Luftströmungen, über das Leben der Pflanzen, der Thiere und des Menschen, über das Verhältnis zwischen körperlichem Lebensproceß und mechanischer Arbeit die überraschendsten und zugleich überzeugendsten Folgerungen zieht. Der Grundsatz, den er dabei anwendet, ist derselbe, der der weltberühmt gewordenen Erzählung von Newtons Apfel zu Grunde liegt. „Diese Erzählung hat nichts unwahrscheinliches; denn wenn man sich darüber klar geworden ist, daß zwischen Klein und Groß nur ein quantitativer, kein qualitativer Unterschied besteht, wenn man, nicht Gehör gebend den Einflüsterungen einer immer regen Phantasie, in den kleinsten wie in den größten Naturprocessen dieselben Gesetze aufsucht, dann ist man auf dem rechten Wege zur Erkenntnis der Wahrheit. Gerade diese allgemeine Gültigkeit liegt im Wesen der Naturgesetze und ist ein Probirstein für die Richtigkeit menschlicher Theorien. Wir beobachten den Fall eines Apfels, erforschen das dieser Erscheinung zu Grunde liegende Gesetz; an die Stelle der Erde setzen wir die Sonne, an die des Apfels einen Planeten und — wir haben den Schlüssel zur Mechanik des Himmels in den Händen." (Mech. d. Wärme, S. 174.)

Wir haben absichtlich einen kurzen Grundriß von Mayers Entdeckung und Forschungsmethode zu geben versucht. Denn gerade deswegen, weil seine Entdeckung von so großer Tragweite und zugleich so wohl begründet ist, weil er mit so unbeugsamer Energie und so weit blickender Klarheit die ausnahmslose Geltung aller Naturgesetze betont und dasselbe Gesetz, dem das Stäublein im Luftraum gehorcht, auch auf alle Weltkörper und Welträume anwendet, weil er so die lückenlose Consequenz des naturwissenschaftlichen Forschens in einem Grade durchführt, wie es ihm kein anderer Naturforscher zuvorthut, gerade deswegen ist es so überaus interessant, zu fragen, ob denn in einem so hellen und bahnbrechenden Geiste auch die religiösen Ueberzeugungen des Christentums noch einen

Platz oder gar den centralen Platz finden, den sie in einem religiös gestimmten Gemüth haben. Denn das sehen wir beim ersten Blick in seine Schriften: Robert Mayers kundige Hand führt uns geraden Wegs mitten in die Rüstkammer hinein, welcher die atheistischen, materialistischen und pantheistischen Gegner des christlichen Glaubens ihre besten Waffen entnehmen. Unzerstörbarkeit der Materie, Unzerstörbarkeit der Kraft, allgemeine und ausnahmslose Gültigkeit der Naturgesetze durch alle Räume und Zeiten hindurch: — das sind ja die großen Grundsätze, welche in jedem atheistischen Systeme ihre Rolle spielen und die naturwissenschaftlichen Grundlagen für seinen Materialismus abgeben müssen. Sind sie berechtigt zu dieser Rolle? Führen sie zu solchen materialistischen Consequenzen? Hören wir darüber den Meister, den wir vor allen anderen den Meister zu nennen das volle Recht haben, obwol auch andere in mehr oder weniger Unabhängigkeit von ihm dieselben Entdeckungen gemacht oder selbständig weiter verfolgt haben, wie denn er selbst in seinem Innsbrucker Vortrag nicht weniger als 5 Männer nennt, welche das mechanische Wärme-Aequivalent seiner Zeit selbständig entdeckt haben, den Franzosen Adolf Hirn, die Engländer Joule und Colding, die Deutschen Holtzmann und Helmholtz. Wir heißen ihn den Meister, nicht nur, weil er der erste ist, der jenes Gesetz entdeckt und ausgesprochen hat, sondern auch, weil er an Genialität des Blicks, an philosophischer Klarheit und an kühner Sicherheit in der umfassendsten Anwendung des gefundenen Princips einzig und unerreicht dasteht.

Nun müssen wir freilich im voraus darauf aufmerksam machen, daß der Anlässe, sich über die religiöse Frage auszusprechen, in solchen Schriften nicht eben sehr viele sein können, welche lauter Fragen der exacten Naturwissenschaft behandeln, und welche dies in derjenigen natürlichen Ungezwungenheit thun, wie sie Mayers Arbeiten durchaus eigentümlich ist. Zumal die erste Sammlung seiner Arbeiten, welche 1867 in Stuttgart bei Cotta unter dem Titel „Mechanik der Wärme“ in erster Auflage erschien, enthält lauter für ein wissenschaftliches Publikum bestimmte Abhandlungen, und in ihnen kann der Leser im voraus nur beiläufige Andeutungen des allgemeinen Standpunktes erwarten, auf welchem Mayer steht.

Diese findet er auch, zwar nicht häufig, aber in einer Deutlichkeit, die nichts zu wünschen übrig läßt, und sie sind Mayer selbst so wichtig, daß er sogar in seiner kurzen Vorrede auf eine derselben hinweist. Er sagt dort S. V f.: „In der Schlußschrift ‚über das mechanische Wärme-Aequivalent' ist zugleich die metaphysische Seite des neuen Gegenstandes berührt, welche den Principien und Consequenzen der materialistischen Anschauungsweise geradezu entgegengesetzt ist." Zwei Stellen jener Abhandlung scheint er mit diesen Worten vor allem im Auge zu haben. Die eine steht S. 273, wo er nach Klarstellung des Begriffes einer Kraft und nach Zurückweisung dieses Namens für die bloße Schwere fortfährt: „Man wende mir nicht ein, die Druck,kraft', Schwer,kraft', Cohäsions-,kraft' u. s. w. sei die höhere Ursache des Drucks, der Schwere u. s. w. In den exacten Wissenschaften hat man es mit den Erscheinungen selbst, mit meßbaren Größen zu thun; der Urgrund der Dinge aber ist ein dem Menschenverstande ewig unerforschliches Wesen — die Gottheit, wohingegen ‚höhere Ursachen', ‚übersinnliche Kräfte' u. dgl. mit all ihren Consequenzen in das illusorische Mittelreich der Naturphilosophie und des Mysticismus gehören." Die andere Stelle steht S. 274 und lautet: „Kraft und Materie sind unzerstörliche Objecte. Dies Gesetz, auf das sich die einzelnen Thatsachen am einfachsten zurückführen lassen und das ich deshalb bildlich den heliocentrischen Standpunkt nennen möchte, ist eine naturgemäße Grundlage für die Physik, Chemie, Physiologie und — Philosophie." In diesen beiden Stellen finden wir den ganzen metaphysischen Standpunkt Mayers dargelegt. Fürs erste zieht er in seinem wissenschaftlichen Erkennen aus den Gesetzen, welche der forschende Menschengeist in der Erscheinungswelt findet, alle Consequenzen bis zu ihrem letzten erreichbaren Ziel. Fürs andere will er nur erklären, was wirklich auch erklärt werden kann, und gestattet dabei der speculirenden oder dichtenden Phantasie nicht den mindesten Spielraum. So sagt er schon im Jahre 1845 (Mech. d. W., S. 24 Anm.): „Wenn hier eine Verwandlung der Wärme in mechanischen Effect statuirt wird, so soll damit nur eine Thatsache ausgesprochen, die Verwandlung selbst aber keineswegs erklärt werden..... Die echte Wissenschaft begnügt sich mit positiver Er-

kenntnis und überläßt es willig dem Poeten und Naturphilosophen, die Auflösung ewiger Räthsel mit Hülfe der Phantasie zu versuchen." Fürs dritte erkennt er über dieser ganzen Erscheinungswelt als Urgrund aller Dinge die Gottheit: um diese zu erfassen, bedarf aber der Mensch eines anderen Organes als des discursiven Verstandes. Daß Mayer mit seinem Ausspruch über die Unerforschlichkeit Gottes nicht etwa auch eine Behauptung von seiner religiösen Unnahbarkeit oder gar einen Zweifel an seiner Existenz aussprechen will, das geht schon aus gelegentlichen Aeußerungen in der ersten Sammlung seiner Schriften, noch viel deutlicher aber aus der zweiten Sammlung hervor. So stellt er (Mech. d. W., S. 52) die Größe und Herrlichkeit der Natur in ihrer einfachen Wahrheit jedem Gebilde von Menschenhand und allen Illusionen des erschaffenen Geistes gegenüber, und spricht (S. 240) von der „göttlichen" Weltordnung, wornach der Mensch zum Arbeiten erschaffen sei.

Diese wenigen Aeußerungen sind nun freilich so ziemlich alles, was wir in der ersten Sammlung von Mayers Schriften, in seinen Abhandlungen, zur Beantwortung der Frage nach seinem religiösen Standpunkt finden; aber es ist auch alles, was wir billigerweise von einer Sammlung naturwissenschaftlicher Abhandlungen erwarten können. Viel reicher wird dagegen unsere Ausbeute, wenn wir an die zweite Sammlung herantreten, an die „Naturwissenschaftlichen Vorträge", welche er 1871 bei Cotta herausgegeben, im selben Jahr aber auch der 2. Ausgabe seiner Mechanik der Wärme einverleibt hat. Das ursprünglich gesprochene und gehörte Wort gestattet und verlangt ja jeden Falls auch bei naturwissenschaftlichen Gegenständen mehr als die geschriebene Abhandlung eine Bezugnahme auf die gesamten geistigen Interessen des Menschen und so insbesondere auch auf seinen religiösen Glauben und Standpunkt. Dazu mag vielleicht auch noch der doppelte Umstand gekommen sein, daß sich Mayers religiöse Ueberzeugungen im Laufe der Jahre ohnehin mehr befestigten und ausgestalteten, und daß der Misbrauch, der nachgerade mit seinen Entdeckungen in materialistischem und atheistischem Sinn gemacht wurde, den Urheber der Entdeckungen selbst zu recht deutlicher Zurückweisung eines solchen Misbrauchs herausforderte.

So ist denn gleich der erste Vortrag überaus charakteristisch nicht nur für seine eigene religiöse Ueberzeugung, sondern ganz besonders auch für den offenen Muth, mit dem er sich unaufgefordert zu derselben bekannte. Es ist der Vortrag, den er auf der allgemeinen Versammlung der Naturforscher zu Innsbruck am 18. September 1869 „über nothwendige Consequenzen und Inconsequenzen der Wärmemechanik" gehalten hat. Man vergegenwärtige sich, welche Wichtigkeit es für ihn, den bescheidenen und lange verkannten Mann haben mußte, von einem Naturforscher-Congreß zum Vortrag aufgefordert zu werden; man versetze sich im Geist in die allen christlichen Aeußerungen häufig so kühl und mehr als kühl gegenüberstehende Atmosphäre der meisten derartigen Congresse, und erwäge dabei, daß Mayer vollauf berechtigt gewesen wäre, sich auf lauter wissenschaftliche Mittheilungen zu beschränken: und es wird jedes Wort von Bekenntnis eines Glaubens an die Wirklichkeit einer übersinnlichen Welt und an einen Schöpfer und Herrn der Welt mit dem verdoppelten Gewicht einer vollbewußten heiligen Ueberzeugung und eines wohl überlegten Bekenntnisses zu ihr in die Wagschale fallen.

In diesem Vortrag nun bildet es einen ganz besonderen Theil seiner Mittheilungen, eben den, der die „Inconsequenz" der Wärmemechanik darlegen soll und die Charakterisirung seines Standpunktes als eines antimaterialistischen ergänzt, daß er jetzt seine Untersuchungen über die Gebiete des Anorganischen und des Organischen, die er schon in seiner Mechanik der Wärme durchmessen hat, hinausführt und auch auf das Psychische ausdehnt. Und hier statuirt er mit derselben Klarheit und Ueberzeugungskraft, mit welcher er einst zu der Erkenntnis von der Unzerstörbarkeit der Materie die bahnbrechende Entdeckung von der Unzerstörbarkeit der Kraft hinzugefügt hatte, die selbständige Existenz der Seele und des geistigen Princips als etwas von der Materie und physikalischen Kraft qualitativ Verschiedenen. „Ist man einmal zu der Einsicht gelangt, daß es nicht bloß materielle Objecte, daß es auch Kräfte gibt, Kräfte im engeren Sinne der neueren Wissenschaft, ebenso unzerstörlich wie die Stoffe des Chemikers, so hat man zur Annahme und Anerkennung geistiger Existenzen nur noch einen folge-

richtigen Schritt zu thun.... Weder die Materie noch die Kraft vermag zu denken, zu fühlen und zu wollen. Der Mensch denkt." (S. 15.) Den Zusammenhang und den Unterschied zwischen dem denkenden Geist und dem Gehirn veranschaulicht er durch das Verhältnis zwischen dem telegraphischen Apparat und der Depesche, welche dieser befördert. „Das Gehirn ist nur das Werkzeug, es ist nicht der Geist selbst. Der Geist aber, der nicht mehr dem Bereiche des sinnlich Wahrnehmbaren angehört, ist kein Untersuchungsobject für den Physiker und Anatomen." (S. 16.)

Zu dieser direct antimaterialistischen Tendenz des Innsbrucker Vortrages kommt noch die weitere, einem Leser von religiöser Ueberzeugung so überaus wohlthuende Eigentümlichkeit desselben Vortrages, daß er von Anfang bis zu Ende von ausdrücklichen Beziehungen auf Gott als den Schöpfer und Erhalter der Welt förmlich durchwoben ist und gelegentlich auch Worte der heiligen Schrift im Sinne der ehrfurchtsvollen Aneignung citirt. So leitet er S. 7 den wissenschaftlichen Nachweis, daß und warum er die Ansicht von einem endlichen Stillstand der Welt nicht theile, mit den Worten ein: „Um die Grenzen der physikalischen Astronomie nicht zu überschreiten, will ich hier nicht weiter an den Schöpfer und Erhalter der Welt erinnern." So illustrirt er S. 13 die Productivität, die auf dem Gebiet der lebenden Welt im Gegensatz zu der starren Nothwendigkeit auf dem Gebiet des Anorganischen zur Herrschaft kommt, mit dem biblischen Wort: Gott sprach: es werde, und es ward. S. 14 sagt er: „Das Erhaltungsprincip oder der zweite Satz nil fit ad nihilum gilt in Gottes lebender Schöpfung noch in erhöhtem Grade, so fern er nicht mehr, wie in der todten Natur, durch den sterilen Satz ex nihilo nil fit beschränkt ist. S. 16 lesen wir das Wort, welches auch für die Kennzeichnung von Mayers metaphysischem und erkenntnis-theoretischem Standpunkt interessant ist: „Was subjectiv richtig gedacht ist, ist auch objectiv wahr. Ohne diese von Gott zwischen der subjectiven und objectiven Welt prästabilirte ewige Harmonie wäre all unser Denken unfruchtbar." Der Schlußsatz des Vortrags endlich wird vollauf bestätigen, was wir vorhin über Mayers Muth und die Tiefe seiner religiösen Ueberzeugung gesagt haben. Er

lautet: „Lassen Sie mich hier schließen. Aus vollem ganzen Herzen rufe ich es aus: eine richtige Philosophie darf und kann nichts anderes sein als eine Propädeutik für die christliche Religion."

Der zweite Vortrag, den er 1870 „über Erdbeben" gehalten hat, ist uns für unseren gegenwärtigen Zweck besonders deswegen interessant, weil er uns in seinem Schluß (S. 30 u. 31) über Mayers Stellung zur heiligen Schrift und zu der Behauptung von einem Widerstreit zwischen Glauben und Wissen den deutlichsten Aufschluß gibt. Er sagt: „In der Bibel finden sich zur Erklärung der heute besprochenen Gegenstände keine Anhaltspunkte vor, und es ist dies ganz dem heiligen Charakter der Schrift entsprechend, welche uns nur erst da Auskunft zu ertheilen pflegt, wo uns, was aber freilich nur gar zu oft geschieht, unser eigenes menschliches ingenium atque judicium im Stiche läßt..... Damit sind wir an einer Tagesfrage angelangt, das Verhältnis von Glauben und Wissen betreffend. Man gibt sich von gewisser Seite aus alle Mühe, dieses Verhältnis geradezu als ein feindseliges zu bezeichnen, eine Ansicht, zu der ich mich durchaus nicht bekennen kann. Allerdings hat der Materialismus bis zu einem gewissen Grade seine Berechtigung. Die Materie existirt, und in ihrer Existenz liegt auch das Recht ihrer Existenz. Wenn der Königsberger Philosoph die Welt in eine Centripetal- und eine Centrifugalkraft auflösen wollte, so hat er sich hier einer ungeschickten und verwirrenden Terminologie bedient, die schon im Principe verfehlt und nicht lebensfähig ist. Dieselbe ist auch von der Wissenschaft längst aufgegeben worden. Man möchte bei Kant anzufragen versucht sein: was ist Vernunft? Vernunft ist die subjective Religion, und Religion ist die objective Vernunft. Die ewige Vernunft möchte ich mir aber nicht getrauen mit kritischem Maßstabe ausmessen zu wollen. Die Naturwissenschaften haben sich zum Glück von philosophischen Systemen emancipirt und gehen an der Hand der Erfahrung mit gutem Erfolge ihren eigenen Weg. Wenn aber oberflächliche Köpfe, die sich gerne als die Helden des Tags geriren, außer der materiellen, sinnlich wahrnehmbaren Welt überhaupt nichts weiteres und höheres anerkennen wollen, so kann solch lächerliche Anmaßung einzelner der Wissenschaft nicht zur Last gelegt werden,

noch viel weniger aber kann sie derselben zu Nutz und Ehre gereichen."

Der dritte Vortrag gibt uns für unsere Frage keine weitere Ausbeute, um so mehr aber wiederum der vierte und letzte, 1871 „über die Ernährung" gehaltene. Dort führt er zunächst in seinen allgemeineren Erörterungen die Ideen, die wir schon in seinem Innsbrucker Vortrag kennen gelernt haben, weiter aus, indem er das Mineralreich das Reich der Nothwendigkeit, das Pflanzenreich das Reich der Zweckmäßigkeit und das animalische Reich das Reich der Freiheit heißt und bei dem letzteren (S. 67) hinzufügt: „Doch ist es Sache der Philosophie und Theologie, dieses Thema in Beziehung auf den Menschen weiter zu erörtern." Gleich darauf (S. 68) heißt er den Menschen „den Herrn der Schöpfung, Gottes Ebenbild sowol, wie das ewige Räthsel der Sphinx." Hier machen wir wieder auf den wissenschaftlichen Freimuth und die Ueberzeugungsfestigkeit aufmerksam, womit er von einem Reich der Zweckmäßigkeit, von einem Reich der Freiheit und von der specifischen Würde des Menschen als von lauter selbstverständlichen Dingen redet. Ueber die modernen, so überaus populär gewordenen Angriffe auf die Ideen der Zweckmäßigkeit, der Freiheit und auf die specifische Würde und die Gottesebenbildlichkeit des Menschen, — Angriffe, die er so gut kennt, wie irgend einer, geht er in seinem genialen Blick und in der Sicherheit seiner Auffassung einfach hinweg, als ob sie gar nicht existirten, weil er ihnen keine wissenschaftliche Berechtigung zuerkennt.

Sodann begegnen wir auch in diesem Vortrag wieder ähnlich wie in dem Innsbrucker einigen lebhaften Hinweisungen auf Gottes Schöpferherrlichkeit. So nennt er (S. 56) die Nothwendigkeit, die in dem Reiche des Anorganischen herrscht, eine göttliche und sagt von ihr: „Diese göttliche Nothwendigkeit kann aber nur solchen misfallen, die sie nicht recht verstehen." Und ebendaselbst sagt er: „Wir können, um mit Plato zu reden, nicht aufhören, schon im Gebiete der unbelebten Welt die Weisheit dessen zu bewundern, der die Himmel und unsere Erde geschaffen hat."

Endlich gibt uns der Schluß dieses Vortrags Gelegenheit, auch in die charakteristische Stellung, die Mayer zu den Darwin'schen

Fragen einnimmt, einen Blick zu thun. Er sagt S. 76: „Zum Schlusse gestatten Sie mir noch eine allgemeine Bemerkung. Man wollte das Nahrungsbedürfnis, wie Sie wissen werden, neuerdings unter der Benennung ‚Der Kampf um das Dasein' zu einem Principe erheben, und man ist dadurch offenbar zu ganz einseitigen Consequenzen gelangt. Ein solcher ‚Kampf um das Dasein' findet allerdings statt. Wer möchte es leugnen? Hat uns doch erst vor kurzem des blutigen Kampfes frohe Vesper endlich geschlagen! Dem Himmel sei es Dank und der Tapferkeit unserer Heere, daß unsere gute friedliche Stadt diesem Kriege von der Ferne aus hat zusehen dürfen! Aber nicht der Hunger ist es, es ist nicht der Krieg, nicht der Haß ist es, was die Welt erhält, — es ist die Liebe."

Sonst liegen uns in Mayers Schriften keine Aeußerungen über Darwin und seine Schule vor. Sympathisch war ihm dieser ganze Gang der modernen Naturforschung nicht: sie arbeitete ihm, dem Manne des exacten Forschens und Wissens, viel zu viel mit Hypothesen und hielt ihm viel zu viel Brüderschaft mit unfruchtbaren und irreführenden Speculationen. Die Schriften Darwins selbst scheint er gar nicht eingehender gelesen zu haben; wol aber machte er sich mit den Schriften derjenigen seiner deutschen Schüler bekannt, welche über die Forschungen ihres Meisters zu Theorien über die Entstehung des Lebens überhaupt und zu der sogenannten mechanischen Weltanschauung hinausschritten. Ueber diese ganze Richtung liegt dem Verfasser dieser Zeilen eine interessante briefliche Aeußerung Mayers vom 22. Decbr. 1874 vor. Er heißt sie dort einfach die moderne Irrlehre und fährt fort: „Was ich von meinem Standpunkt aus gegen jenes System vor allem einzuwenden habe, ist das: vor unseren Augen entstehen fortwährend unzählig viele neue pflanzliche und thierische Individuen durch Zeugung und Befruchtung. Wie dieses aber zugeht, dieses ist dem Physiologen ein völlig unbegreifliches Räthsel, wo so recht der berühmte Spruch Hallers seine Anwendung findet: ‚In's Innere der Natur dringt kein geschaffner Geist.' So wir nun genöthigt sind, in diesen so ganz naheliegenden und gegenwärtigen Dingen unsere völlige Unwissenheit einzugestehen, will uns auf einmal die neue

Theorie . . . ganz gründliche Auskunft darüber geben, wie die Organismen überhaupt auf unserem Planeten entstanden sind! Dies geht aber nach meiner Ansicht so lächerlich weit über das Menschenmögliche hinaus, daß ich hier den paulinischen Spruch anwenden möchte: ‚da sie sich für weise hielten' u. s. w. Gewiß sind aber die Darwinianer eifrige Kämpen, und die Sache hat ohne Zweifel nur deshalb so viele Anhänger in Deutschland, weil sich daraus Capital für den Atheismus machen läßt."

Wir sind mit unseren Citaten zu Ende. Wenn der eine oder andere Leser vielleicht noch mehr Aeußerungen über das specifisch Christliche erwartet hätte, so möge er bedenken, daß die Natur der Gegenstände, die Mayer literarisch behandelte, doch nur zur Behandlung und Betonung der allgemeinen theistischen Grundlage des Christentums Anlaß geben konnte. Wie sehr aber Mayers heller Geist erkannte, daß Opposition gegen den Materialismus an und für sich schon ein integrirender Theil positiv christlicher Lebensbethätigung ist, und wie er seinen eigenen Kampf gegen den Materialismus zugleich als eine Erfüllung seiner Christenpflicht ansah, möge aus den Worten ersehen werden, mit welchen er seiner Zeit dem Verfasser dieses Referats seine naturwissenschaftlichen Vorträge übersandte: „Eine eben erschienene Broschüre erlaube ich mir Ihnen zu wohlwollender Aufnahme zu empfehlen. Der antimaterialistische Standpunkt, auf dem ich mich nun einmal befinde, und den ich (nach Matth. 10, 32) nie verleugnen werde, ist natürlich auch hier festgehalten." Die Stelle Matth. 10, 32 aber ist nichts Geringeres als das Wort Jesu: „Wer mich bekennet vor den Menschen, den will ich bekennen vor meinem himmlischen Vater."

Lange Zeit blieb Mayer vergessen, angegriffen, verkannt, bis er es noch eine Reihe von Jahren vor seinem Ende erleben durfte, daß die ganze wissenschaftliche Welt die Gaben, mit denen sein Geist unser Erkennen beschenken durfte, in ehrerbietigem Danke zu erkennen und zu verwerthen anfing. Wir nehmen dieses sein Schicksal als gute Vorbedeutung auch für das Schicksal der religiösen Ueberzeugung, die er in seinen Schriften bekannte und vertrat. Die heutige Strömung in der wissenschaftlichen Welt ist vor der Hand noch dem specifischen Christentum gegenüber vielfach gleichgültig,

kritisch, häufig ihm und allem Gottesglauben feindselig gestimmt. Aber wenn es mit der Menschheit und den christlichen Völkern nicht rückwärts gehen soll, so wird auch die Zeit wieder kommen, wo es nicht mehr für unwissenschaftliche Geistesschwäche und Beschränktheit gilt, in Ehrfurcht und Freimuth an einen Gott und Erlöser zu glauben, und wo auch die Wissenschaft wieder, wenn sie von ihren höchsten Aussichtspunkten aus Umschau hält, vor Gott sich beugen lernt. Unter den gewaltigsten und erfolgreichsten Vorkämpfern, welche die Wissenschaft diesem Ziele zuführen, wird stets Robert Mayer genannt werden.

3.

Der Pietist Gisbertus Voetius zu Utrecht.

Von

Dr. H. Heppe,
Professor in Marburg.

Es ist üblich geworden, in Voetius (der 1607—1617 Pfarrer von Vlymen und Engeln, hernach Pastor in seiner Vaterstadt Heusden und seit 1634 Professor der Theologie zu Utrecht war, wo er 1676 starb) nichts anderes als den starren scholastischen Systematiker der reformirten Kirche zu sehen, der nur die dürrste, unfruchtbarste Orthodoxie zu erfassen und zu verfechten, der nur in den Formen des aristotelischen Pedantismus damaliger Zeit zu denken, der nur in dem barbarischen Latein des Mittelalters zu reden und der auch nicht die geringste Abweichung von dem Dogma der Kirche zu dulden vermochte [1]). — Nun haben allerdings Arminius, Coccejus, Cartesius, Maresius u. a. in ihm

[1]) Dieses letztere Urtheil fällt z. B. auch Oosterzee über Voetius (in Herzogs Realenc. XVII, S. 241); und doch ist Oosterzee's Beurtheilung des Voetius noch immer die gerechteste und erfreulichste zu nennen.

allezeit einen Gegner gefunden, der sich in keiner Weise auf irgend welche Transactionen mit ihnen einließ; allein das Latein Voets ist ganz dasselbe, welches seine Freunde und seine Gegner sprachen und schrieben, — nur daß er der Scholastik kundiger war als diese, weshalb ihm auch die technischen Ausdrücke derselben geläufiger waren als anderen. Neben der Scholastik kannte er aber noch ein Gebiet des theologischen und religiösen Lebens, um das sich die anderen nie gekümmert hatten, nämlich die Mystik des Mittelalters und der folgenden Zeit; und gerade die Stellung, welche Voet zur Mystik einnahm, hatte seinem eigenen religiösen Leben und seinem kirchlichen Wirken den Charakter aufgeprägt, welcher dasselbe auszeichnete und welcher bisher ganz verkannt worden ist.

Das empfängliche, tiefe Gemüth Voets war zunächst durch den Eindruck der Persönlichkeit und mehr noch der Schriften des gottseligen Predigers Wilhelm Tellinck zu Middelburg († 1629) mächtig erfaßt und zur Pflege und Vertretung der „praktischen", der „ascetischen Theologie", der „wahren Gottseligkeit", der „Praxis des Glaubens", des „innern Christentums" angeregt worden. In Folge dessen hatte sich seine Aufmerksamkeit auf die ihm zunächst liegenden Mystiker, Thomas a Kempis und Ruysbroek gelenkt, in deren Schriften er sich vertiefte, und von denen aus er auch den in der Mystik der katholischen Kirche liegenden Schätzen religiösen Lebens nachging. Doch waren es schließlich die Schriften des Thomas a Kempis und der seit dem Ende des 16. Jahrhunderts zahlreich hervorgetretenen Pietisten Englands und Hollands, an die er sich hielt, und deren Lectüre er in seinen Kreisen heimisch machte.

Voet war schon als Prediger zu Heusden dieser „practyke der religie" (wie man dieselbe im Gegensatze zu dem um das innere Leben unbekümmerten Orthodoxismus nannte) eifrigst ergeben gewesen, — nicht nur durch ununterbrochene Hinweisung auf dieselbe und unermüdliche Anweisung und Anleitung zur ascetischen „Uebung der Gottseligkeit" und durch Verbreitung dahingehöriger Schriften in seiner Gemeinde, sondern auch schriftstellerisch. — Schon zu Heusden veröffentlichte Voet gegen einen zu den Arminianern übergetretenen Prediger Daniel Tilenus (welcher behauptet

hatte, daß die Dordrechter Orthodoxie eine für das Leben ganz unfruchtbare Doctrin sei), eine Schrift „Prüfung der Kraft der Gottseligkeit“ (Proeve van der Kracht der godzaligheid), worin er auszuführen suchte, daß die zu Dordrecht gegen die Arminianer aufgestellten Artikel die bestimmteste Tendenz auf Erweckung eines praktischen, inneren und lebendigen Christentums hätten.

Nicht lange nachher schrieb er, nachdem er mit Tellinck in Verbindung getreten war, zu einer Ausgabe der Schriften desselben ein vom 18. October 1631 datirtes Vorwort. In demselben erklärt Voet, daß die auf die „Praxis des Glaubens“ bezüglichen Schriften mit Recht ganz besonders hochgehalten würden. Er rühmt hier die Werke von Bernhard, Bonaventura, Ruysbroek, Tauler, insbesondere aber des Thomas a Kempis Imitatio Jesu und die im 16. und 17. Jahrhundert in England und Holland hervorgetretenen pietistischen Schriftsteller. Als den bedeutendsten unter denselben stellt er jedoch Tellinck hin, den er hier als den zweiten, „jedoch reformirten“ Thomas a Kempis bezeichnet.

Drei Jahre später trat Voet sein academisches Lehramt zu Utrecht an. In welchem Sinne er aber dieses Amt übernommen hatte, und was er als seine eigentliche Berufsaufgabe ansah, darüber sprach sich derselbe in seiner Antrittsrede aus, in welcher er sich de pietate cum scientia coniungenda expectorirte. Staunend und tief bewegt hörte die Versammlung, insbesondere die anwesende academische Jugend, die wunderbare Sprache des ernsten Redners, der nicht über Streitfragen der Theologie redete, sondern den Gedanken entwickelte, daß nur derjenige Theologie-Studirende wirklich dem Studium der Theologie obliege, der dasselbe mit Frömmigkeit betreibe und die Förderung wahrer Frömmigkeit als seinen wahren Lebensberuf ansehe. Darum ermahnte er die Studenten, jeden Tag mit Gott zu beginnen und mit Gott zu beschließen, sich täglich am Studium der heiligen Schrift im Gebet und in anderen Exercitien der Frömmigkeit zu üben, sich täglich in ernster Buße auf's neue zu Gott zu bekehren und den Sonntag mit Einstellung aller Studien ganz und gar dem Dienste Gottes und der Contemplation zu weihen, indem die fleißigste Uebung der Gottseligkeit das eigentliche Vehikel des Studiums sein müsse.

Um nun das Seinige dazu beizutragen, daß die Studenten der an sie gerichteten Mahnung auch folgten, begann Voet alsbald Vorlesungen über ascetische Theologie zu halten, worin er zeigte, wie die Zuhörer in recht ersprießlicher Weise ihre exercitia pietatis einzurichten hätten. Und diese Vorträge Voets fanden solchen Beifall, daß sich derselbe durch drängendes Bitten vieler 1636 genöthigt sah, einen Abschnitt seines Collegienheftes, welcher von den geistlichen Veranlassungen handelte, unter dem Titel „Selectarum disputationum ex prosteriori parte theologiae quinta, de desertionibus spiritualibus" zu veröffentlichen. — Diese Schrift las nun alsbald fast jeder, der der lateinischen Sprache mächtig war. Aber auch Ungelehrte wurden auf dieselbe aufmerksam und wünschten, daß ihnen das vielgerühmte Büchlein durch eine Uebersetzung zugänglich gemacht würde, weshalb Voets College, der Professor der Theologie Joh. Hoornbeek endlich (1646) eine solche veranstaltete.

Inzwischen suchte Voet sein Manuscript immer mehr zu ergänzen und zu vervollständigen. Die katholischen Mystiker des Mittelalters und des 16. Jahrhunderts, sowie die pietistisch-mystische Literatur der reformirten Kirche Englands und Niederlands wurden von ihm ausgenutzt, bis er endlich einen vollständigen und ausführlichen Codex evangelischer Ascetik hergestellt hatte, den er 1664 unter dem Titel: „*Τὰ Ἀσκητικά* s. Exercitia pietatis" veröffentlichte.

Der Stoff des sehr weitläufigen Werkes ist in 25 Hauptabschnitte vertheilt, und zwar so, daß die Mystiker und Pietisten — der katholischen wie der evangelischen Kirche —, welche sich über den betreffenden Punkt ausgesprochen haben, namhaft gemacht und deren Ansichten verglichen werden.

Voet definirt (S. 1) die Ascetik als diejenige pars theologiae, quae continet methodum ac descriptionem exercitiorum pietatis. Sie kann daher auch (S. 12—13) als praxis pietatis, als ars colendi Deum, als theologia practica oder affectiva oder contemplativa oder mystica, auch als imitatio Christi bezeichnet werden. Nachdem nun (S. 30 ff.) die Begriffe der devotio, der compunctio, der excitatio, der vigilia spiritualis, der adhaesio

Dei oder der familiaritas cum Deo, der introversio und der contemplatio entwickelt sind, wird (S. 92 ff.) besonders eingehend vom Gebet gehandelt. Die precatio wird (S. 115) einerseits als precatio formalis (eigentliches Gebet) und ejaculatoria (Stoßgebet), anderseits als oratio vocalis und mentalis unterschieden. Nachdem hierauf die Acte der Resipiscenz (und dabei auch das Lachen und Weinen), die „Praxis des Glaubens", die „Praxis des Sabbaths" besprochen sind, wird (S. 416 ff.) von den Mortificationen und außerordentlichen Exercitien (Fasten, Wachen, Schweigen, Einsamkeit), und sodann (S. 446 ff.) von der militia spiritualis gehandelt, worauf der Verfasser (S. 451) zu den Versuchungen (des Teufels, der Welt und des eigenen Fleisches), und (S. 524 ff.) zu den geistlichen Verlassungen übergeht, wobei natürlich ganz im Sinne des reformirten Systems zwischen den Erwählten und Nichterwählten unterschieden wird. — Die folgenden Kapitel handeln (S. 524 ff.) von der εὐθανασία s. ars moriendi, S. 610 vom Märtyrertum, S. 615 von gemeinschaftlichen Uebungen der Andacht (im Gotteshaus und Familienkreis), und S. 621 von der christlichen Besuchung (zur Belehrung, Warnung, Züchtigung, Tröstung ꝛc. anderer). Den Schluß des Ganzen bildet (S. 829 ff.) eine Abhandlung über die ascetica specialis, worin allerlei Winke über die Einrichtung der exercitia pietatis in den verschiedenen Ständen, Lebensverhältnissen, Berufsarten ꝛc. gegeben werden. —

Dieses ist Voets „Praktische Theologie", für die derselbe die ascetische Mystik der gesamten Kirche, ohne die confessionellen Trennungen zu beachten, als Unterlage benutzt hat. Daher begreift es sich wol, daß Voet, der selbst die Mystiker des Jesuitenordens als beachtenswerthe Vorgänger anerkennt, bei aller Treue gegen seine Kirche und deren Bekenntnis doch von confessioneller Engherzigkeit frei war. Daher klagt Voet in seinem Vorwort zu Tellincks Schriften vom 18. October 1631 über die Bornirtheit derer, welche Tellinck wegen einzelner Lehreigentümlichkeiten tadelten. Würden doch, sagt er hier, die Schriften eines Piscator (zu Herborn) und anderer „von den Hochdeutschen und den Schotten mit Recht gebraucht und gepriesen", obschon sie über die iustitia activa Christi eine abweichende Lehre enthielten! Derartiger Aeußerungen

finden sich in Voets Schriften gar viele vor. Doch möge es genügen zur Berichtigung des Zerrbildes, welches die kirchengeschichtliche Tradition von Voet entworfen hat, hier hervorzuheben, daß Voet unter der conversio oder resipiscentia, auch die Bekehrung des Menschen von der todten Rechtgläubigkeit zum inneren, lebendigen Glauben, zur wahren inneren Frömmigkeit versteht. Voet spricht sich hierüber am klarsten eben in seinen Exercitia pietatis aus, wo er (S. 180) den Gedanken ausführt, daß die Conversio im allgemeinsten Sinne des Wortes als Bekehrung vom Judentum, Heidentum oder Muhammedanismus zum Christentum, im engeren Sinne als Bekehrung vom falschen zum wahren Christentum aufgefaßt werden könne, daß sie aber genauer als Bekehrung a formalitate s. μορφώσει pietatis in christianismo orthodoxo ad genuinam pietatem et fidem salvificam aufzufassen sei. — Allerdings kennt Voet eine noch höhere Stufe der Bekehrung, welche der Christ durch ascetische Mystik zu erreichen hat, — nämlich die Bekehrung ab infantili, rudi et languida actuali conversione ad strictiorem, accuratiorem, perfectiorem, interioris et exterioris hominis formationem; allein hierdurch wird nur auch von dieser Seite her bewiesen, daß Voet die Christlichkeit nicht im Orthodoxismus sah.

2.

Je ein Brief von Amsdorf, Eck und Luther.

Von

D. th. J. K. Seidemann,
Pastor em.

I.

Ueber den Bildungsgang, durch welchen sich Amsdorf zum treuen Gehülfen Luthers am Werke der Reformation emporarbeitete, wissen wir nichts. Daher sagt E. J. Meier in Amsdorfs Leben:

„auf welchen besonderen Wegen aber Gott ihm zur Erkenntnis der Wahrheit geholfen habe, ist uns verborgen“ [1]). Der nachstehende Brief Amsdorfs an Spalatin vom 17. Januar 1518 wirft einiges Licht auf sein Lernen.

„Epistola quaedam Nicolai Amsdorffij ad Spalatinum in qua de infelicitate sui studij conqueritur.

Consilium de perdiscendis sacre Theologiae libris, quod a me petis, si vir consilij essem, quam libens tibi communicarem. Ego ipse enim veros Theologiae libros vix legere incoepi, nec hodie incoepissem, nisi Martinus Augustinum suis pecunijs pro me emptum et ligatum ad aedes meas misisset. Huius consilio, illius praecibus et summa persuasione adductus studium reliqui, quod mihi placuit, reliqui logicam, reliqui logicos theologos, reliqui philosophiam, sed cum summa tristicia, adeo displicuit Augustinus, Jeronimus et reliqui id genus Doctores, quos Grammaticos tantum putabam, quoniam mihi ignoti erant provt et adhuc sunt; credebam certe summam sapientiam in Scoto et Gabriele et his similibus esse reconditam, cum sola Metaphysica logica ibi permixta reperiebatur; quid igitur in hac re dare possum, tibi ipsi iudicandum relinquo, quesiui enim hucvsque solam Metaphysicam et eos, qui eam tradunt, colui et dilexi, reliquos nec vidi nec legi. Sed penitet facti, et ita poenitet, vt displiceant studia praeterita, quod nunquam nisi expertus credidissem, et plus displicent quam antea placuerunt, qui nondum 20 septimanis Augustinum cum Paulo legi. Vtinam citius ad haec venissem studia, vtinam hac opera Augustinum legissem, et forte alium agerem virum, sed seductus sum et hodie seducitur iuuentus, non tantum Germanorum, sed et Italiae et Franciae et hic totius Romanae ecclesiae. Nonne mira res, immo mirabili mirabilior, quod totus orbis terrarum adeo miserabiliter est seductus. Dic mihi quaeso, quid didicit tempore tuo Magister 30 annorum?

---

[1]) Bei Meurer († 10. Mai 1877), Das Leben der Altväter der lutherischen Kirche, III. Band (1863), S. 128.

Petrum Hispanum et non bene parua logicalia et non recte et per longa tempora. Ago gratias domino Ihesu Christo, quod ab hac opinione aut suspicione imo falsa liberatus sum. Nihil deest, tantum libri mihi desunt. Tu deum pro me ora, vt et sensum et intellectum nostrum aperire et illuminare, affectum sua charitate inflammare dignetur, vt ad veram sapientiam, que est Christus Ihesus, venire valeamus. Vale, mi amantissime Spalatine. ex Wittemberga 1518 die 17 Ianua.

Nicolaus Amsdorfi
us Theologiae licenciatus"

II.

In Theobald Billicans Leben zeigt sich noch immer ein unaufgeklärter Vorgang. Er that am 13. October 1530 in Augsburg vor dem Vicar des Bischofs seinen bekannten Widerruf, durch den er sich von dem Verdachte lutherischer Ketzerei reinigte [1]). Dieser Widerruf muß, in's Deutsche übersetzt, dem Rathe zu Nördlingen irgendwie zugekommen sein, der nun den Billican durch den Stadtschreiber Georg Mayer befragen ließ, ob sich die Sache wirklich so verhalte. Billican behauptete jetzt in seiner Antwort an Mayer: der deutsche Widerruf sei muthwillig und unverständig verdolmetscht in Eingang und Mitte, denn in seiner lateinischen Er-

[1]) Die reiche Literatur hiezu ist: Daniel Eberhart Dolp, Gründl. Bericht Von dem alten Zustand, und erfolgter Reformation Der Kirchen, Clöster und Schule in des H. Reichs Stadt Nördlingen. Nördlingen, 1738. 8°. S. 57 ff. XLI f. Haußdorff, Lebens-Beschreibung Lazari Spenglers. Nürnberg, 1741. 8°. S. 230 ff. Joh. Friedr. Weng und Joh. Balth. Guth, Das Ries, wie es war, und wie es ist. Nördlingen (1836 f.). 8°. Heft 4, S. 3—50: Theobald Gerlacher, genannt Billicanus und die Reformation in Nördlingen, von Weng. J. Döllinger, Die Reformation. I. Bd. Regensburg, 1851. S. 149—158. Wiedemann's Eck, S. 46 f. Joh. Friedr. Hautz, Geschichte der Universität Heidelberg. Bd. I. Mannheim, 1862. S. 392—397. 448. Herzogs Real-Enc. II, S. 238—240. de Wette VI, 646. CR. II, 482; I, 1002; XIII, 1128. F. Samml. 1744, S. 467. 790. Heumann, Docc. Lit. 81. 121—124. Menck. II, 655. Scult. Ann. 50. 134. Kahnis' Zeitschr. 1872, S. 408 f.

klärung ſtehe nicht, daß er um der lutheriſchen Ketzerei willen etwas beim Cardinal Campegius zu ſchaffen gehabt habe, auch thue er nirgend keiner lutheriſchen Kirche Meldung, welches Wort der Dolmetſcher, vermuthlich das gelehnte Faß Dr. Eck, entweder in der lateiniſchen Sprache oder aus Neid ſo geſetzt habe, wie er in dem Lateiniſchen, das Mayer ihm auch zuwege bringen möge, wol ſehen wolle. — Weng ſagt S. 44: „Das lateiniſche echte Exemplar iſt niemals zum Vorſchein gekommen.“ Ich theile es hier mit und bemerke für das Verſtändnis des Briefes Ecks, daß Billican ſchon i. J. 1529 mit Barbara, der Tochter Hans Scheufelins, Bürgers und Kramers in Nördlingen, verheirathet war.

Clarissimo viro d. Georgio Gundelfinger
artium et Medicinae doctori phisico
Nordliacen domino et amico suo optimo
Nordlingae
ad manus

S. P. clarissime Doctor quae narrauit Billicanus de vxore primo ducta ante ordines susceptos, intelligo tibi esse nota, et quae in contrarium publica fama Haidelburga, at haec Augustae non fuerunt discussa, venit Augustam, Vehe ordinis praedicatorum et Cochleo pro eo sollicitantibus, non tamen sine meo consensu. At primo non est absolutus ab ordine, vt scribis.

A Lutheranismo est absolutus post reuocationem, quam coram vicario Episcopi fecit, neque ei fuit iniuncta publica reuocatio Nordlinge: quod ego deliberassem, si fidem iuratam non seruauerit, ipse viderit, mitissime est tractatus.

Si coram Senatu Billicanus negauit, se quippiam reuocasse, male fecit. Nam et coram testibus et Notario et Vicario reuocauit et heresim abiurauit etiam propria syngrapha.

De vxore nuper ducta mouit quoddam dubium, sed respondendum, quod legatus in nullo absoluit, neque enim matrimonium iudicauit legittimum, neque per nos Doctores confirmatum fuit, sed iudicatum quo ad nos, esse illegittime, quia constituta in sacris ordinibus non possit contrahere.

Si id cerdonibus suis dixit, se nihil aliud egisse Augustae etc., non constanter dixit. At vti certior sis, mitto copiam reuocationis et abiurationis suae. Occupatissimus ista consignaui nuntio, vt Doctor Kreczius [1]) mihi retulit, tuo catholico; nam in pluribus tibi complacere paratus sum. Vale. Augustae Martini (11. November) 1530

Tuae d. ad votum Eckius

Haec ex ipsius chirographo scripta est epistola.

Abiurationis exemplar.

Ego Theobaldus Gerlachius Billicanus, concionator oppidi Nordlingiacensis, super certis causis et quaestionibus coram Reuerendissimo in christo patre ac domino Laurentio Campegio, Sanctae Rhomanae Ecclesiae presbitero Cardinale Summi pontificis Clementis VII. ad Germaniam legato agendis comparens fui infamatus de haeresi eorum, quos vulgo Lutheranos vocant, audiuique infanda, quae de me a quibusdam non sine ecclesiae scandalo ac famae meae iactura dicebantur sparsa. Cum igitur essem de sincera doctrina et fideli obsequio catholicae ecclesiae constans, atque adeo superiore anno etc. XXIX Heidelbergae publicam meae fidei rationem reddens, detestatus essem omnem heresim omneque schisma et Lutheranum et Zbinglianum et Anabaptistum, praetereaque omnes retro hereses ab ecclesia damnatas, opposui me detractatoribus, sponte confessus, quod et tibi Reuerendo patri Michaeli veho, nunc hereticę prauitatis fideique meae ex mandato dicti cardinalis inquisitori, confiteor, me damnare damnasseque omnes hereses ab ecclesia catho-

[1]) Ueber Matthias Kretz vgl. Seckend. III, (18.) 369. UM. 1717, S. 551—554. Burscher's Spicileg. XXI, p. IV und IX und p. XII ff. Schirrmacher, Briefe und Acten, S. 561. Schelhorn, Beyträge zur Erläuterung der Geschichte, Stück 4, S. 159—177. Literarisches Museum I, S. 617 ff. Beesenmeyer, Kleine Beiträge, S. 76 ff. Veit Dietrich's Collecta, Blatt 74 b: „Munzerus Cretze & Campanus sunt ipsissimi incarnati diaboli. non enim alio vertunt cogitationes suas quam ad nocendum. & sese vlciscendum.“ Hier hat Obenanders Thesaurus Theologiae, Msc. Dresd. A 180 d, Blatt 278 b Karlstadt für Cretze.

lica damnatas, damnare damnasseque ecclesiam lutheranam, Zwinglianam et Anabaptisticam heresim vt grauissimas et vastatrices ecclesiae pestes, Nec ego coactus, sed sponte heidelberge et nunc coram te Reuerendo patre, fidei meae inquisitore, confessus sim. Quapropter volo hac mea confessione libera coram te facta conscientiam meam omni suspitione exoneratam. Neque enim iam nunc id facio primum, sed iam olimque primum id potui prespicere diuini spiritus dono, priusquam in heresim prolaberer, abiuraui, damnaui Sequentesque ea dogmata abieci. Integrum honorem seruaturus ecclesiasticae potestati, diuinis sacrificijs missę vniuerseque veritatj catholicę, Hoc idem tibi notario Andreae Michaelis Moguntini Archipresulis à sacris promitto adeoque cuilibet Christiano inuiolabiliter obseruaturum. Non solum in hijs huius temporis heresibus, sed etiam futuris, Neque vnquam scientem prudentemque aduersum catholicam et sanctam Rhomanam ecclesiam aut docturum aut facturum, sed doctrina pro viribus et pro publica contione et priuatim expugnaturum.

Hec ita promitto et iuro, ita me deus adiuuet et sancta dei Euangelia, acta sunt haec Augustae Anno christi XXX, XIII octobris“

Dieſe lateiniſche Abſchwörungsformel iſt ihrem Inhalte nach leider gleichlautend mit der ins Deutſche überſetzten bei Dolp XLI. Sie erinnert an ein im October 1531 bei Tiſche geſprochenes Wort Luthers: „Cuidam doctori voyt scribenti ad eum Ego tecum mi Luthere ibo ad ignem vsque, exclusive tamen, modo fortiter perge Respondit Tales martyres perducit Christus ad coelum, exclusiue tamen.“ [1]) Veit Dietrichs Collecta Blatt 113 [a].

III.

Der nachſtehende, bis jetzt unbekannte Brief Luthers vom 2. November 1537 betrifft eine Eheſache. Zur Sache vgl. de Wette, IV, 565 f.

[1]) Rabelais, Prolog zum Pantagruel: „jusques au feu *exclusivè*.“ ed. Regis. Leipzig 1832. S. 181. Briegers Zeitſchrift II, S. 465.

Dem Wirdigenn Err Johan Wickmann pffarherr zcu prisick meinem gunstigen guten freund,

Genad vnnd Fried in Christo Lieber Err pffarherr In der ehe sache so ir habt mir schrifftlich angezeigt ist dis mein schrifftlich anthwort wo es also ist wie ir schreibt, das der witwin man nun siben iar vorlauffen ist, das Nimand weys wo er ist ꝛc. so solt ir zuuor die nachparn fragenn ader die gemein des Fleckens ob sie wissenn darumb haben, welchs teyl dem andern vrsach gegebenn, Wo als dann die Frau befundenn durch der nachtpaur zeugnis das es ir schult nicht ist, so last den pffarherr zcu Eyssenberg eine Citacionn offenntlich an die kirche, anschlahenn, vnnd In euerm fleckenn auch darin der man citirt werde In vier wochen zcuerscheynenn ader wer sich sein annemen wil, wo er darauff nicht erscheinet so rufft es aus auff der Canczel, das der vorlauffen man nicht erschinnen vnd derhalb die frau ledig sein solle Darauff gebt sie dann zcusamen Inn namen gottes also thun wir alhie Inn vnnser kirchen wiewol ich lieber wolt der sachen vberhabenn seinn, Das die Furstenn solchs zcu thun vorschafftenn, Bitt Derhalbenn wollett anndern Pffarhern darnebenn sagenn das sie mein vorschonen denn ich werde zuuil vberschuttett Das ich schier kein buch lesenn nach schreybenn kann,

Schreyber kann ich nicht haltten, Dan da wurde ein Bapstum wider aus so ist mirs allein auch nicht muglich himit gott beuolenn Amen altera Nouembris 1 5 3 7

Marthinus Luther
Doctor,

Vermuthlich ist unter „prisick“ das sachsen-meiningensche Dorf Priesnitz bei Camburg zu verstehen; ich habe dort über Wickmann angefragt, bin aber ohne alle Antwort geblieben. Zu meiner Vermuthung bewog mich das im Briefe genannte Eisenberg. — Ich will hier noch Zweierlei bemerken: 1) Luthers Brief vom 29. September 1528 (de Wette VI, 95 f.) ist an Leonhard Beier in Guben; der darin genannte Licentiat hieß Peithen und der „gute Gesell, Paulus N.“ ist der bekannte Heinze: de Wette V, 72; VI, 589. Bindseil, Coll. lat. II, 89; III, 3. Apologia Simonis Lemnii Blatt C und D 7^{b}. Que-

rela, lib. III, Blatt K 2b. Leſſings Vermiſchte Schriften. Berlin 1784. Th. 3, S. 44. — 2) Der Brief an Caſpar Aquila (de Wette III, 391 ff.; VI, 465) ſoll nach alter Abſchrift bei Obenander an Caſpar Lindemann ſein; vgl. de Wette IV, 54, Zeile 4 von unten und Jen. V, 39. 41: „Unſer Wirth, Wilhelm Arzt.“ (?) Uebrigens ſind die 3 oben mitgetheilten Briefe in Abſchriften vorhanden und nach ihnen von mir entnommen aus Msc. Dresd. A. 180d: Thesavrvs Theologiae 1543. Christophorus Obenander Studio: Wittemb. 44. 4to; Blatt 55. 49bf. und 96bf. Dieſe werthvolle Handſchrift war Eigentum des am 26. November 1876 verſtorbenen Profeſſors Dr. H. E. Bindſeil in Halle a. d. S. — Chriſtoph Euander alias Obenander war in Wunſiedel geboren und wurde in Wittenberg immatriculirt: „Januario. 8. Christophorus Obemander [ſo!] ex Wonsidel.“ 1543. Album p. 201. Am 7. Febr. 1548, Dienſtag, wurde er mit noch 12 anderen unter Melanchthons Decanate Magiſter und im Juni desſelben Jahres, unter den Superintendenten Wolfgang Rupert und Juſtus Bloch, Prediger zu Hof, aber ſchon im October 1549 Prediger zu Wunſiedel; am 27. Juli 1558 zog er als Pfarrer zu Kirchenlamitz an der Lamitz an. J. J. 1550 hatte er Hochzeit in Braunſchweig mit D. Nicolaus Medlers Tochter Judith (Eberi Calendarium ed. 1573, p. 141. 413 ſeine Tochter Eſther, † 8. November 1554 als M. Johann Sturio's, Diaconi in Wittenberg, Gattin, Script. publice propos. II Blatt L 4b. V Blatt C 6b sqq.), die ihm drei Söhne, Nicolaus, Johann, Chriſtoph, und eine Tochter Eliſabeth gebar und am 29. April 1557 ſtarb. Schon am 27. Juli 1557 ward er wieder getraut mit Marie, der Tochter des Diakonus Lorenz Winther in Wunſiedel, die ihm zwei Söhne gebar, Lorenz 2. Mai 1558 und Georg 18. Februar 1560, geſtorben den 26. December 1560. Dieſe Nachrichten über ſich und ſeine Familie hat er ſelbſt auf dem letzten Blatte ſeines Theſaurus eingeſchrieben. (Vgl. Theol. Stud. u. Krit. 1871, S. 13.)

Ich will mir nicht verſagen, hier noch eine Niederſchrift Obenanders mitzutheilen, die für Luthers Erlebniſſe in Augsburg 1518 wichtig iſt. Blatt 215af. heißt es: „Historia Lutheri,

Cum Augustam abijsset ad Caietanum et nollet reuocare, illic solus relictus est ab omnibus praesidijs humanis, Caesare, papa, a legato cardinali, a principe suo Friderico duce Saxoniae, ab ordine, ab Staupitio familiarissimo amico [1]). Princeps Fridericus non vidit eum libenter Augusta redire, sicut quoque non suaserat, ut illic proficisceretur. Nonnihil perculsus hac desertione secum disputauit, quonam abire vellet. In Germania spes non erat, in Gallia tutum non erat commorari propter papae minas. In summis igitur tum erat angustijs, redit igitur in Saxoniam. Primo die ab Augusta profectus est Monheim, hat ein hart drabenden Klopper gehabt, kein Hosen angehabt, nur kni hosen, kein messer noch werh, kein sporn, et tamen sic Witembergam vsque profectus est. Eo cum venisset, adfuit Carolus Milticius [2]), Curtisanus nobilis, is habuit 70 Breuia a papa ad principes et episcopos scripta, vt comprehensum Lutherum Romam ad papam mitteret. Princeps Fridericus veritus, ne cogeretur a papa eum capere, significauit ei, vt alio se conferret, vbi tuto latere posset. Parere cogebatur principi. Ideo instituens cum fratribus suis conuiuium, vt eis valediceret, incertus

1) Daher sagt Staupitz in seinem Briefe vom 1. April 1524 aus Salzburg, bei K. Krafft, Briefe und Documente, Elberfeld (Januar 1876), S. 54: „Salutem et Se. (d. i. ipsum, de Wette I. 116 oder totum, Knaake, Scheurls Briefbuch II, 51. 84).... In te constantissimus mihi amor est, eciam supra amorem mulierum, semper infractus" in Anspielung auf 2 Sam. 1, 26: „Doleo super te, frater mi Ionatha, decore nimis, et amabilis super amorem mulierum. Sicut mater unicum amat filium suum, ita ego te diligebam." Auch möchte dort (S. 55) zu lesen sein: et rari sunt qui fide metantur omnia, sunt nihilominus aliqui u. s. w. nach Röm. 12, 3. — Uebrigens erzählte Luther im December 1532: „Staupicij verba fuerant absoluo te ab obediencia mea & commendo te domino Deo." Veit Dietrichs Collecta Blatt 158 b.

2) Inscribirt in Köln „1508. Julius 5. Karolus de myltytz, mysen. dioc." K. Krafft, Mittheilungen in Hassels Zeitschrift für preußische Geschichte 1868, S. 18 f. — Am 7. Juli 1517 unterschrieb er sich in Rom als „scriptor apostolicus". Sein Bildniß in: Die Männer der Reformation. Hildburghausen 1860. Stahlstich.

erat, quo abiret. In ipsa coenae hora literae a Spalatino veniunt, quibus significabatur illi, mirari principem, quod nondum abierit, maturet igitur profectionem. Ex hoc nunctio mirabiliter affectus fuit, cogitans se desertum ab omnibus. Interim tamen spe concepta dixit: pater et mater dereliquerunt me, dominus autem assumpsit me. Non longe post superuenerunt aliae literae in eadem Coena, quibus significabat Spalatinus, si nondum abijsset, vt remaneret, Milticium enim egisse cum principe, rem posse componi colloquio aut disputacione. Princeps aequiore sententia audita retinet Doctorem, qui in hunc vsque diem mansit Witembergae, 12. die Augusti anni 1536."

Nicht vorenthalten ferner will ich zuletzt eine andere merkwürdige und zum Theil unbekannte Stelle, welche sich in den „Excerpta haec omnia in Mensa ex ore D. Ma.: Lutherj. Anno Dni. 1. 5. 4. 0" des germanischen Museums Nr. 20996 findet, jedoch bei Obenander fehlt. Dort heißt es fol. 117^{b}f.: „De uxoribus et concubinis Salomonis. Cum quidam diceret, Lipsiae editum esse librum, qui approbaret bigamiam, sedit aliquando cogitabundus nihil respondens; postea dixit: Ego miror, quomodo rex Arabiae habuerit 600 vxores. Tum alius obiecit: quid uobis uidetur de uxoribus et concubinis Salomonis? Tum D.: Salomon habuit reginas 300, concubinas 700 et puellarum non fuit numerus, inquit textus, sed non obseruant, non addi particulam ipsius, uult igitur tantum significare textus, quod generis sexus foeminini aluerit Salomon Reginas 300, Das sein die Armen von dem Geschlecht David. Die haben sich alle zu ihm funden, die hat er müssen ernähren, exceptis concubinis et reliquis famulis. Er hat alle Tag 24000 Mann müssen speisen, da sein die Weiber eingezählt. Also mag man auch sagen von dem Churfürsten zu Sachsen. Der hat erstlich ein Eheweib, darnach etliche Fürstin am Hofe, darnach viel Jungfrauen. Wenn man nun sagt, der Herzog von Sachsen hat also viel Weiber, folget nicht, daß es seine Eheweiber sein. Wie kann es auch möglich sein? Die Vernunft lehrt es, daß es nicht sein kann, daß sie alle seine Eheweiber sein

ſollten, dabei er geſchlafen. Er hat ein Fräulein gehabt, quam duxit, da er 18 Jahr alt war, denn er hat ſehr jung gefreiet. Denn ſie ſein ſehr ſtarke Leut geweſen. Ich glaub, er hab im 18. Jahr ſchon eines Mannes von 30 Jahren Stärk gehabt. Darnach freiet er des Pharaonis Tochter, die iſt die ander. Da er nun alt wird, nimmt er drei Ammonitas. Alſo möcht man ſagen: D. Luther hat drei Frauen; Eine iſt Ketha, die ander Magdalena, die dritte Pfarnerin[1]), darnach ein Beiſchläferin, ibi ridebat, die Jungfrau Els, darnach viel puellas. Si habuit Salomon 300 reginas et tunc singulis noctibus unam habuit, ſo iſt das Jahr ſchon um, ſo hat er keinen Tag geruhet. Hoc non potest esse. Denn er hat zu regieren gehabt. Das Regiment leidet nicht, viel mit Frauen umgehen. In summa: wenn man ſagt, Salomon hat viel Frauen gehabt, ſo will man ſagen, er habe ein Frauenzimmer gehabt. Tum quidam: D. doctor, hat er 24000 Mann geſpeiſt in vno loco? Non, sed in uarijs locis. Es iſt gleich wenn ich ſage: der Churfürſt ſpeiſet alle Tage 12000 Mann, non in sua aula, sed in diuersis locis. Tum alius: nihil legitur de resipiscentia Salomonis in Biblijs. — D.: Non, sed haec sententia: obdormiuit cum patribus suis, das Wort nimmts mit ſich. Von Abſalon, Joab ſtehet nichts, quod obdormiuerint in Domino. Sed Scotus Salomonem simpliciter damnat.“ Vgl. Erl. Exeg. Opp. Lat. Vol. XXI. 343 zu Cantic. Cant. 6, 7. Vergleicht man dies mit Tiſchreden 43, § 49, ed. Förſtemann-Bindſeil 4, S. 65 ff., ſo ergiebt ſich, was Aurifaber auszumerzen für gut befunden hat, und in dieſer Weiſe iſt er vielfältig verfahren.

---

1) Dies iſt vermuthlich i. J. 1542 geſprochen, als Bugenhagen zweimal von Wittenberg abweſend und ſeine Frau wol oft in Luthers vielbeſuchtem und gaſtfreien Hauſe zugegen war. Auch die ſeit November 1538 mit Ambroſius Berndt, der ein kleines Gut in Wartenberg bei Kemberg hatte, verheirathete Nichte Luthers Magdalene Kaufmann kehrte alſo oft in Luthers Haus zurück. Lauterbachs Tagebuch, S. 2. 164 f. 176. Bindſeil, Colloquia lat. II, 165. Neue Mittheilungen, Bd. IX, Heft 3 u. 4. Halle 1857. S. 100.

Anhang.

1537 den 21 October.

Den Erbarn Achbarn vnnd Weisen Dem Raht zur Naumburgk, vnsern besondern Lieben hern vnnd freundenn.

Gnad vnnd friede Gottes in Christo, Erbarn Achbarn vnnd weisen besondern Lieben herrnn vnnd freunde, Nachdem Jhr die Achbarn, wirdigen vnnd hochgelarten Ern Nicolaum Medler, der heiligen schrifft Doctorn, vnnd den hern Licenciatum vnnd Physicum euer Stadt Burgermeister, zu vnns abgefertigett, vns euer Kirchenordnung so in Schriefft mitt vorgehender Deliberation vnnd sonderm vleiß vorfast zu zeigenn, vnnd Derhalb vnser bedencken vnnd Raht Darinne anzuhörenn, haben wir gemeltte ordnung mitt vleiß vorlesenn, Wuntschen euch zu solchem nutzlichem Christlichem gottlichem vorgenommenem Wercke, Gottes gnade, Laßen vnns auch alles, so durch euch, trewlich, vleißig, gantz Christlich berathschlagett, vnnd bedacht, Vnnd in selbigen Schriefften vorfassett, auch beschloßenn, wolgefallenn, Vnnd vnser weitter bedencken werden euch gemeltte euere geschickten mundtlich antzeigenn. Wollen Gott bittenn, das er in der Kirchen Neunburg weiter Teglich sein gottlich gnad vnnd reichen Segen vorleye. Wißen auch Das vnser gnedigster Herr euch in solche Kirchen vnnd Religion sachen gottes heilig wordt vnnd ehre belangendt vf vnderthenig ansuchenn, gnedige förderung zuerzeigen nicht vnderlaßen wirdt. Vnnd worinne wir alle samptlich, vnd Jtzlicher in sonderheitt gemeiner Stadt vnnd Kirchen Neunburgk freundliche vnnd forderliche Dinst zuerzeigenn wißenn, seind wir gevlißenn, vnnd gantz willig. Datum Sontags nach Burckhardi Anno xxxvij.

Martinus Luther D.
Justus Jonas D.
Philippus Melanchton.

Dieser Brief befindet sich in einer von dem kaiserlichen Notar Nicolaus Munnich verglichenen und beglaubigten Abschrift vor einer Abschrift der durch Medler verfaßten Kirchenordnung der Stadt Naumburg vom 1. Mai 1537, Msc. Dresd. K 50 in Folio. Dieselbe Kirchenordnung ist auch zu Hof in Bayern abschriftlich vorhanden. — Vgl. J. O. Opel, Neue Mittheilungen u. s. w., Bd. XIV, 2. Halle 1878. S. 292.

Recenſionen.

1.

Commentaire sur l'évangile de Saint Jean. Par **F. Godet,** docteur en théologie, professeur à la faculté de l'église indépendante de Neuchâtel. 3 Bde. Paris und Neuchâtel 1876 und 1877. VIII & 367, XI & 578 und 637 Seiten 8°.

Dies Godet'sche Werk, dessen erste Ausgabe in den Jahren 1863 und 1864 in zwei Bänden erschien, liegt gegenwärtig in einer neuen Bearbeitung, die fast für eine völlige Umarbeitung gelten kann, vor. Die historisch-kritischen Einleitungsfragen finden jetzt in erwünschter Weise ihre wesentlich vollständige und zusammenhängende Erörterung in dem ersten Bande, wenn auch das Verfahren des Verfassers insofern unverändert geblieben ist, als er in den Excursen, die er nach Auslegung größerer und kleinerer Textabschnitte einschiebt, nicht nur apologetische, dogmatische und ethische Erläuterungen, sondern auch speciellere Erörterungen historisch-kritischer Art, z. B. wegen des Verhältnisses zwischen Johannes und den Synoptikern, eintreten läßt. Vielleicht hätte der Verfasser wohlgethan, in den gegenwärtigen ersten Theil noch vollständiger alles zur Einleitung Gehörende zusammenzuarbeiten; mir wenigstens fehlte beim Studium des ersten Bandes z. B. die Aufzeigung der religionsphilosophischen Voraussetzungen für die historisch-kritischen Operationen der Baurschen Schule und nicht minder bei der Erörterung über den Todestag des Herrn die eingehende Beurtheilung der altkirchlichen Osterstreitigkeiten, beides bedeutungsvolle Sachen, welche später im Commentar an geeigneten Stellen zur Sprache kommen.

Wenn man aber die jetzt vorliegende Neugestaltung des Werkes im ganzen überblickt, so muß man vor allen Dingen den treuen Fleiß und die gewissenhafte, bis in's Kleinste reichende Arbeit des Verfassers rühmend anerkennen, welcher nicht nur die bezügliche reiche Literatur aus den letzten anderthalb Jahrzehnten sorgsam berücksichtigt, sondern auch an seiner eigenen Arbeit in strenger Selbstkritik unablässig gebessert und von neuem ein Werk dargeboten hat, für welches dem ehrwürdigen Verfasser der freudigste Dank gebürt. Mit gutem Grunde hat die Godet'sche Bearbeitung des Johannes-Evangeliums eine ungewöhnliche Anerkennung gefunden. Durch eine deutsche, eine englische und eine holländische Uebersetzung ist dies Buch in sehr weite Kreise gedrungen und hat viele Freunde auch unter solchen Lesern gefunden, welche nicht den wissenschaftlichen Standpunkt im engeren Sinne einnehmen. Es gereicht dem Werke nur zu hohem Ruhme, daß es, unbeschadet der wahren Wissenschaftlichkeit, einem Leser von tieferer allgemeiner Bildung zu wahrhaft gesunder Erbauung dienen kann. Dies liegt zunächst in der überaus ansprechenden, feinen Form der Rede und der gesamten Darstellung. Das ganze zur Verarbeitung kommende Material, namentlich auch die Auseinandersetzung mit anderen Ansichten, steht so völlig unter der Herrschaft des Schriftstellers, daß auch die Form der Darstellung eine abgerundete, in wohlthuendster Weise ansprechende ist. Das sprödeste Material, die varia lectio, wird wesentlich in die Noten verwiesen, welche sich an dem Fuße der Seiten befinden; auch die hier und da eingefügten Excurse nehmen solche Erörterungen auf, welche der schlanken Darstellung im eigentlichen Texte widerstreben möchten. Fremdwörter, wissenschaftliche Ausdrücke, welche in weiteren Kreisen weniger geläufig sein könnten, werden von dem Verfasser ausdrücklich erklärt (II, 48. 285. 421; III, 300). Seine Darstellungsweise ist immer anschaulich, klar und warm; mit ernster Eindringlichkeit, wie mit gewinnender Milde weiß er den Leser anzusprechen und mit der frommen Liebe zur Sache, die ihn selbst bewegt, zu erfüllen. Es finden sich zuweilen polemische Worte von scharfem Klange (II, 219. 292. 427; III, 464. 565 u. a. St.); aber sie sind immer in der Sache wohl begründet, haben in der vorangehenden Beweis-

führung ihr Recht und gehen niemals über die Grenze hinaus, welche durch die Würde christlicher Wissenschaft gezogen wird. Aber die edle Form allein würde dem Werke seinen bedeutenden Erfolg nicht verschaffen, sie würde so, wie sie sich darstellt, kaum vorhanden sein können, wenn nicht der edle Gehalt vorhanden wäre, welchem die Form entspricht. Die ganze Arbeit ist ein wahrhaft erquickliches Product evangelischer Frömmigkeit und theologischer Gelehrsamkeit. Ueberall bezeugt sich in der wohlthuendsten Weise die gläubige Hingebung des Verfassers an die heiligen Sachen, die er behandelt. Sein tiefer Respect vor dem Schriftworte ist nicht ohne klare Besonnenheit; die historischen, psychologischen, ethischen Momente in der Abfassung der Offenbarungsurkunden weiß er wohl zu würdigen; auf historisch-kritische Bedenken und Zweifel geht er ehrlich ein und setzt den vorgebrachten Gründen seine Gründe, die allerdings zum großen Theil aus einer wesentlich verschiedenen Gottes- und Weltanschauung sich ergeben und mit Recht nicht selten einen religiösen Gehalt und eine ethische Kraft haben, entgegen. Es ist aber keine dogmatische Befangenheit, wenn er z. B. zu beweisen sucht, daß die Synoptiker in den Angaben über den Todestag Jesu mit Johannes wesentlich übereinstimmen und daß die Apokalypse gleich dem Evangelium von dem Apostel Johannes geschrieben sei; denn er ist unbefangen genug, um nicht selten hervorzuheben, wie der johanneische Bericht darauf angelegt sei, den synoptischen vor Misverständnis zu bewahren und zurechtzustellen (I, 152 u. ö.), und er bezeichnet unbedenklich den zweiten Petrusbrief als unecht (I, 347). Auch darin darf man ein Anzeichen von der evangelischen Freimüthigkeit des Verfassers erkennen, daß er mehr als einmal Gelegenheit findet, kirchlich-dogmatische Bestimmungen an dem einfacheren Schriftworte zu messen und hinter diesem zurückzustellen (II, 115. 408; III, 377). Die wahrhaft evangelische Art der dem Verfasser eigenen und seine ganze wissenschaftliche Leistung beseelenden Frömmigkeit zeigt sich vor allen Dingen darin, daß er — was bei einem Ausleger eines evangelischen Geschichtsbuches einer besonderen Anerkennung nicht bedürfen würde, wenn nicht zahlreiche und anspruchsvolle Irrungen entgegengesetzter Art uns vor Augen ständen — den göttlich geordneten

Thatsachen der heiligen Geschichte, als den realen Grundlagen und Urquellen der idealen Güter, die wir im Glauben zu unserem Heile besitzen, ihr volles Recht und ihre eigentümliche, unersetzliche Bedeutung vindicirt. Die tiefsinnige, den echten Realismus und den nicht minder wesentlichen Idealismus unserer evangelischen Frömmigkeit und Theologie aussprechende Bestimmung der C. Augustana, art. XX von der fides, quae credit non tantum historiam, sed etiam effectum historiae, hat der Verfasser ausdrücklich in Erinnerung zu bringen allerdings keinen Anlaß genommen; aber er hat jene goldene Regel, mit deren Umsturz unsere evangelische Theologie hinfallen müßte, beständig zur Richtschnur gehabt. Die feine Weise, wie er in den Thatsachen der Heilsgeschichte, in ihrem wunderbaren Gehalte, ihrer göttlichen Ordnung und Zweckbestimmung, die Begründung und Offenbarung der heilsamen Wahrheit, die Garantie für die religiösen Ideen, die nie versiegende Quelle heiligender Mächte aufweist, ist einer der wesentlichsten Vorzüge des Godet'schen Werkes. Hiemit steht in Verbindung, daß der Verfasser vermöge seiner liebevollen Hingabe an seinen Gegenstand und seines feinsinnigen Eingehens in die johanneische Anschauungs- und Darstellungsweise vorzüglich geschickt erscheint, das Textmaterial in seiner eigentümlichen Disposition und Gruppierung darzulegen und die innere Bewegung der im Texte vorliegenden Gedanken anschaulich zu machen. An manchen Stellen mag man dem Verfasser zuzustimmen Bedenken tragen — wie denn auch unten wiederholt Widerspruch gegen ihn zu erheben sein wird —, aber im ganzen und großen wird man seiner Weise, den evangelischen Text zu behandeln, das Lob nicht nur gediegener Gründlichkeit, sondern auch eines geschmackvollen Verständnisses und eines zartfühlenden Tactes gern zuerkennen.

Treten wir nun aber an die Leistung des Verfassers näher heran, so sehen wir drei Haupttheile seiner Arbeit: eine eigene, von den kirchlich üblichen Versionen nicht selten abweichende, accurate und dabei ansprechende Uebersetzung, sodann die historisch-kritische Erörterung über die evangelische Schrift und endlich den kritisch-exegetischen Commentar, welcher in Bd. II die ersten 6 Kapitel und in Bd. III den übrigen Theil des Evangeliums behandelt,

und zwar in der Art, daß an allen wichtigern Stellen zunächst der Text kritisch festgestellt wird, wobei jetzt namentlich die Tischendorf'sche Recension von 1872/73 sorgfältig verglichen wird.

Die von dem Verfasser gegebene, nach den angenommenen Textgruppen durch das ganze Werk sich hinziehende Uebersetzung besonders zu beurtheilen, liegt kein Anlaß vor; doch darf das Zeugnis nicht fehlen, daß der Verfasser der größten Treue sich befleißigt. Wo die französische Form eine gewisse Abweichung von der Textgestalt nöthig macht, wird dies besonders markirt. An einzelnen unten in Betracht des Philologischen zur Sprache zu bringenden Stellen gibt die Uebersetzung die eigentümliche Nüancirung der griechischen Redeweise nicht völlig wieder (vgl. z. B. 6, 67); ich muß es aber dahin gestellt sein lassen, ob die französische Sprache eine vollkommen entsprechende Form immer darbieten könne.

Die historisch-kritische Einleitung, welcher der erste Theil des Werkes gewidmet ist, deren Erörterungen aber überall in dem eigentlichen Commentare wieder aufgenommen, im einzelnen weiter begründet, gegen Einreden verwahrt und in ihren Ergebnissen geltend gemacht werden, hat folgenden Grundplan. Die beiden ersten Kapitel (S. 1—34) führen uns auf den Standpunkt, von welchem aus wir nach des Verfassers Wunsch das johanneische Evangelium und die dasselbe betreffenden Fragen anschauen sollen, und geben uns sodann eine Uebersicht über den bisherigen Gang und den gegenwärtigen Stand der Verhandlungen wegen der Authentie der evangelischen Schrift. Die sodann folgenden Untersuchungen, welche in drei Bücher geordnet sind, betreffen den Apostel Johannes, insbesondere den längeren Aufenthalt desselben in Kleinasien (S. 35—80), die Analyse und Charakteristik unseres vierten Evangeliums (S. 81—236) und den Ursprung dieses Evangeliums (S. 237—360), genauer die Zeit der Abfassung, den Verfasser, den Ort der Abfassung und den Anlaß wie den Zweck der Schrift. Nachdem im letzten, dem fünften Kapitel des dritten Buches das Gesamtergebnis der ganzen Verhandlung kurz zusammengefaßt ist, bringt das Schlußkapitel (S. 364 ff.) ein warmes Wort über die für das ganze Christentum entscheidende Bedeutung der von dem Apostel in seinem Evangelium als fundamental geltend

gemachten wunderbaren Heilsthatsache, daß der ewige Sohn Gottes Fleisch geworden ist, und leitet so zur Einzelauslegung der evangelischen Schrift hinüber.

Das in dem ersten Theile des Godet'schen Werkes verarbeitete Material ist ein so reichhaltiges und die Erörterung ist überall, namentlich auch in den historischen Partieen — der Darstellung des bisherigen Verlaufs der Kritik und dem Zeugenverhör — eine so sorgfältig in das Detail eingehende, daß ich bei meiner Beurtheilung möglichst enge Schranken suchen muß. Zunächst werde ich mit einigen Worten an allem demjenigen vorbeigehen dürfen, was der Verfasser über die Apokalypse an verschiedenen Stellen sagt; aber auch ihm gegenüber möchte ich doch aussprechen, daß mir die Zuversicht, mit welcher ich gleich ihm je länger desto mehr an der apostolischen Authentie unseres Johannes-Evangeliums festhalte, in dem Maße getrübt wird, in welchem mir zugemuthet wird, in dem Apokalyptiker denselben Schriftsteller wie den Evangelisten, und obendrein die ziemlich gleichzeitige Abfassung jener beiden Schriften anzuerkennen. Godet setzt — mit Recht — die Abfassung des Evangeliums in die beiden letzten Decennien des ersten Jahrhunderts, und die Abfassung der Apokalypse etwa in das Jahr 95 (I, 297). Dies letztere halte ich für durchaus unrichtig und mit dem in so weit wenigstens zweifellosen Selbstzeugnis der Apokalypse völlig unverträglich. Aber auch wenn man einen Zeitraum von etwa 25 Jahren zwischen den beiden Schriften liegen läßt, bleibt die Abfassung derselben von einer Hand durchaus unverständlich. Es ist entschieden unrecht, wenn auch Godet z. B. darauf Gewicht legt, daß der Ausdruck ἀρνίον dem Evangelium und der Apokalypse eigentümlich sei; denn man soll hiebei nicht verschweigen, daß der in beiden Schriften vorkommende Ausdruck in der einen (Joh. 21, 15) eine ganz andere Beziehung habe als in der andern (Apok. 5, 6). Ich möchte auch noch folgendes hervorheben, was vielleicht gerade wegen der feinen Godet'schen Charakteristik der johanneischen Darstellungsweise am Platze sein wird. Mit Recht hebt Godet hervor, wie die johanneische Darstellung nicht sowol den geradeaus strebenden Fortschritt der dialektischen Bewegung, wie er etwa bei Paulus sich zeigt, zu erkennen gebe, sondern gern ver-

weilend, wie in beschaulichem Sinnen, um gewisse Mittelpunkte sich bewege, kleinere und weitere Kreise und Gruppen bilde und an einem innig erfaßten Gegenstande hafte. Mit besonderer Freude habe ich eine solche Beurtheilung der johanneischen Weise auch bei Godet gelesen, welcher somit eine willkommene Bestätigung dessen bringt, was ich in meinem Commentar zu den johanneischen Briefen (Bd. I, S. xxx) gesagt habe. Die Charakteristik gilt dem Evangelium, insbesondere auch den Reden in demselben (I, 170), nicht weniger als den Briefen. Daß sie aber bei der Apokalypse durchaus nicht zutrifft, scheint mir auf der Hand zu liegen. Hier ist der ganze Plan geradlinig, der Gang drängt geradeaus zum Ziele, das schon von vorn herein markirt wird und welchem hier und da sogar proleptische Aussagen zueilen. Wol gibt es Zögerungen und Hemmungen in dem apokalyptischen Verlaufe; aber die auf das feste Ziel gerichtete Bewegung wird dadurch nicht beirrt; schon zum voraus wird wiederholt über alles Zwischeneintretende hinweggewiesen; selbst die Gliederung der Gesichte nach Siegeln u. s. w. ist wie eine Stufenfolge, in welcher ein Absatz aus dem anderen sich erhebt, alle aber in gerader Linie so angelegt sind, daß die Bewegung, ohne seitwärts abzuirren, ohne in sinnender Beschaulichkeit zu verweilen, zu dem hohen Ziele vorwärtseilen kann. Diese Kunst des Apokalyptikers ist so wesentlich von der des Evangelisten verschieden, daß die Identität der beiden Personen undenkbar erscheint. Noch ein anderes charakteristisches Moment, welches ich in meinem Commentar zur Apokalypse nicht hervorgehoben habe, möchte ich hier geltend machen. Wenn man in der alten Kirche den Apostel Johannes den jungfräulichen genannt hat, so ist dieser Ehrentitel auch dadurch gerechtfertigt, daß im Evangelium und in den Briefen solche Worte, welche geschlechtliche Sünden bezeichnen, nicht vorkommen (vgl. 4, 18); nur aus fremdem Munde vernehmen wir bei dem Evangelisten ein- oder zweimal ein Wort, welches den Schmutz jener Sünden bezeichnet (8, 41; vgl. die unechte Stelle 8, 3). Wie sticht hingegen die Derbheit der apokalyptischen Rede ab! Ist doch die ganze Charakteristik der antichristlichen Weltstadt in einem Bilde zusammengefaßt, welches der Apostel nicht einmal zu nennen über sich vermocht hat.

Unberücksichtigt darf ich lassen, was der Verfasser gelegentlich über die johanneischen Briefe, namentlich den ersten (I, 200), beigebracht hat. Ich zweifele nicht, daß er diesen Brief im Vergleich zum Evangelium unterschätzt, und bin insbesondere der Ansicht, daß wir in dem Briefe einen wesentlichen Anhalt haben, um die im Evangelium dargebotenen Reden zutreffend zu würdigen.

Halte ich mich bei meiner Berichterstattung an die unser Evangelium unmittelbar angehenden isagogischen Erörterungen, so muß ich auch hier eine Auswahl treffen, wenn ich mit meiner Beurtheilung des Godet'schen Werkes der gediegenen Gründlichkeit desselben einigermaßen gerecht werden will. Im einzelnen möchte ich wesentlich nur solche Punkte herausheben, gegen welche ein Widerspruch berechtigt zu sein scheint, während zugleich der vorliegende evangelische Text die sicherste Grundlage zur Verständigung darbieten mag; hiebei ergibt sich auch der Vortheil, daß wir in den Haupttheil der Godet'schen Arbeit, in seine Auslegung des Evangeliums, hinübergeführt werden. Die Bedenken, welche ich meinerseits gegen die ebenso kenntnisreichen wie klaren und umsichtigen Erörterungen des Verfassers vorzubringen weiß, liegen so gut wie ausschließlich nach der Seite der inneren Kritik hin. Die von dem Verfasser gegebene Darstellung von dem weitschichtigen und vielfach verwickelten Gange der Verhandlungen über die altkirchliche Tradition in Betreff der Authentie des Evangeliums und des Lebens und Wirkens des Apostels erscheint mir so anschaulich und gründlich und die von ihm selbst vorgenommene Beurtheilung dieser Sachen scheint mir in allem Wesentlichen so zutreffend, daß ich nur meine freudige Zustimmung aussprechen kann. Die überzeugende Macht der Gründe, welche der Verfasser von dem Gebiete der äußeren Kritik entnimmt, wird aber wesentlich dadurch gehoben, daß er in feinsinniger Würdigung alles dessen, was zu dem Selbstzeugnis des Evangelisten gehört, zugleich die innere Seite der Sache geltend zu machen versteht. In dieser Beziehung gibt er, manchmal den Spuren von Luthardt u. a. folgend, eine Fülle von wahrhaft tiefgreifenden Momenten. Wie er mit Recht, die ganze Gestalt unseres vierten Evangeliums anschauend, wiederholt geltend macht, daß die patristische Literatur des zweiten Jahrhunderts kein Er-

zeugnis darbietet, welches in Gedankentiefe, in origineller Eigenart und in nachwirkender Macht mit unserem Evangelium verglichen werden könne, wie er, unter überzeugender Abweisung entgegengesetzter Darstellungen, den Einfluß unseres Evangeliums auf die Entwicklung des kirchlichen und des häretischen Geistes nachweist, so versteht er es in meisterhafter Weise, diejenigen zarten Züge des Evangeliums hervorzuheben, welche den Verfasser desselben als Augen- und Ohrenzeugen der berichteten Thatsachen, nicht aber als einen tendenziös erfindenden oder umgestaltenden Schriftsteller, zu erkennen geben. Die innere Wahrheit, die sittliche Dignität, die nach allen Seiten hin sich ergebende Angemessenheit (das à propos, wie es so oft heißt) der berichteten Thatsachen und Reden und die im wirklich Wesentlichen [1]), namentlich in der christologischen Grundanschauung, vorhandene Harmonie zwischen Johannes und den Synoptikern, wie zwischen jenem und dem Apostel Paulus, wird mit einem feinen Tacte, der in langjährigem, liebevollem Schriftstudium gebildet ist, dargelegt.

Dies Lob wird, denke ich, jeder Leser des Godet'schen Werkes gerechtfertigt finden, welcher nur nicht von einem wesentlich verschiedenen theologischen und kritischen Standpunkte aus urtheilt, wenn auch immerhin im einzelnen weit mehr Anlaß zum Widerspruch genommen werden mag, als ich zu finden vermag. Vielleicht ist die Godet'sche Bearbeitung des Johannes wegen ihrer wissenschaftlichen Tüchtigkeit und wegen des milden Ernstes ihrer ganzen Haltung besonders dazu angethan, einen versöhnenden Einfluß bei den bunten Streitverhandlungen über die johanneische Frage zu üben. Eine gute Hoffnung ergibt sich dieserhalb doch auch aus dem Umstande, daß Godet gerade bei der Beurtheilung der auf

1) Den nach meiner Ueberzeugung an dem Texte der Synoptiker scheiternden Versuch Godets, die synoptischen Angaben über den Todestag des Herrn mit dem johanneischen Berichte in Uebereinstimmung zu bringen, möchte ich auf sich beruhen lassen. Was Godet I, 150f. an archäologischen Momenten beibringt, um zu beweisen, daß die Kreuzigung und vorher die Verhandlung vor dem Hohenpriester nicht wirklich am 15. Nisan vorgekommen sein könne, beweist doch nur die Irrtümlichkeit des synoptischen Berichts, nicht aber, daß dieser mit Johannes stimmen müsse und wirklich stimme.

Seiten der inneren Kritik liegenden Momente sehr oft Gelegenheit findet, auf Aussprüche von Weizsäcker, Keim und Renan sich zu berufen. Die negativische Kritik hat sich seit den Baur'schen Aufstellungen zu bedeutenden Ermäßigungen, welche durch die Extravaganzen eines Volkmar und Scholten nicht beseitigt, sondern vielmehr nur gerechtfertigt sind, verstehen müssen. In den weiteren Verlauf der Verhandlungen über Johannes bringt jeden Falls das Godet'sche Werk von neuem den wohlbegründeten, kräftigen Nachweis, daß, wenn es überhaupt eine von wirklichen Offenbarungen Gottes erfüllte Heilsgeschichte gibt, unser Evangelium allen Anforderungen entspricht, die an eine unmittelbare Bezeugung solcher Thatsachen zu machen sind. —

Ein hervorragendes Interesse nehmen diejenigen Partien des Godet'schen Werkes in Anspruch, in welchen die charakteristischen Eigentümlichkeiten der johanneischen Schrift dargelegt werden; diese Untersuchungen über den Zweck des Evangeliums, über die Auswahl und die Anordnung des Stoffes, sowol der Thatsachen wie der Reden, über den einheitlichen, planvollen Organismus der Schrift und über das Verhältnis des Prologs zu der nachfolgenden Hauptmasse des Evangeliums dürfen auch wol als das vorzugsweise unserem Verfasser Eigentümliche angesehen werden. Aber so lehrreich und anregend diese Ausführungen alle sind, scheinen sie mir doch auch zu manchen Einreden Anlaß zu bieten und mehr als eine bedeutungsvolle Frage nicht befriedigend zu lösen. Einige Grundbestimmungen, welche sich durch die ganze Erörterung des Verfassers hinziehen und auch in dem exegetischen Theile des Werkes immer wieder an einzelnen Beispielen gerechtfertigt werden, erscheinen auch mir im allgemeinen und wesentlichen durchaus zutreffend, daß die Absicht des Evangelisten (vgl. 20, 31. 1, 12 ff.) dahin geht, denjenigen Glauben zu begründen, welcher in dem geschichtlichen Herrn den fleischgewordenen ewigen Sohn Gottes erkennt, daß der Evangelist zur Erreichung dieses maßgebenden Zweckes seine Auswahl und Anordnung des geschichtlichen Stoffes trifft, daß er hiebei die in den synoptischen Evangelien fixirte Tradition voraussetzt, sie erläutert, genauer feststellt, gegen Misverständnis verwahrt, und ergänzt und corrigirt, daß er sich selbst als vertrauten Augen- und

Ohrenzeugen darstellt, daß er bei seiner Schilderung des Lebens und Wirkens des Herrn beides zur Anschauung bringen will (vgl. 1, 10 ff.), wie angesichts der Offenbarung der eigentümlichen Herrlichkeit des Fleischgewordenen sowol der Glaube als auch der Unglaube sich entwickelt und ausgestaltet. Diesen an sich selbst durchaus richtig erscheinenden Grundbestimmungen gibt aber der Verfasser gewisse Modificationen — zum Theile wie wir sehen werden, von weitgreifender Bedeutung —, welche ich nicht gutzuheißen vermag. Wenn er unserem vierten Evangelium einen „autobiographischen" Charakter beilegt (I, 110 ff.), so ist das, glaube ich, eine für die Würdigung der ganzen johanneischen Schrift hinderliche Uebertreibung oder vielmehr Verschiebung dessen, was mit Recht wegen der unmittelbaren Zeugenschaft des vertrautesten Herrnjüngers auszusagen ist. Der Anfangs- und der Endpunkt des johanneischen Evangeliums, meint Godet, sei nach Maßgabe der eigenen Erlebnisse des Apostels gewählt; nicht mit dem öffentlichen Wirken des Täufers, als des Vorläufers des Herrn, beginne Johannes, sondern mit dem Tage, an welchem er selbst den Herrn gefunden habe und sein eigener Glaube geboren sei; nicht mit der Himmelfahrt des Herrn schließe Johannes, auf welche doch in seinem Evangelium hingedeutet sei (3, 13), sondern mit dem Bekenntnis des Thomas (20, 28), in welchem Johannes selbst die Vollendung seines eigenen Glaubens erkenne. Auch die Auswahl und Anordnung des in unserem Evangelium verarbeiteten Materials stellt Godet unter diesen Gesichtspunkt des Autobiographischen: „La naissance et le développement de la foi de l'auteur, tel est l'angle sous lequel est présenté dans cet évangile le ministère de Jésus. C'est de l'autobiographie, non de l'histoire proprement dite." (I, 113.) Die von Godet angeführten Stellen, zu welchen auch noch 1, 14. 19, 35 und 20, 8 f. hinzugenommen werden, zeigen allerdings unverkennbar, daß der Evangelist eigene Erlebnisse berichtet, Thatsachen, welche in ihm, gleichwie in den übrigen apostolischen Augenzeugen (vgl. besonders 1, 14. 20, 9) den Glauben begründet und entwickelt haben, zu welchem er durch sein schriftliches Zeugnis auch seine Leser bringen will; allein etwas ganz anderes ist es, was Godet im Sinne hat und was ich in

Anspruch nehme. Ich würde ihm auch nicht widersprechen, wenn er sagen wollte, daß das johanneische Evangelium das am meisten subjectivische sei; denn ich bin der Ansicht, daß in keinem anderen Evangelium die Persönlichkeit des Schriftstellers in der Weise und in dem Maße fühlbar ist, wie in dem johanneischen, und zwar in der ganzen planvollen Composition und in der ganzen Anschauungs- und Darstellungsweise, wie sie namentlich bei den Reden ersichtlich ist. Aber Godet sagt ein Mehreres und ein Anderes aus, als dies subjectivische Gepräge unseres Evangeliums; er meint, daß der Apostel aus der Entwicklungsgeschichte seines eigenen persönlichen Glaubenslebens die Norm für seine Darstellung des Lebens und Wirkens des Herrn entnehme; dies ist es, was mir verfehlt erscheint. Ein der Art subjectivisches Verfahren möchte kaum mit derjenigen Objectivität der Berichterstattung verträglich sein, die erforderlich ist, wenn der vorschwebende Zweck (20, 31) erreicht werden soll (vgl. Luk. 1, 1 ff.); noch weniger ist ein solches Verfahren einem Schriftsteller zuzutrauen, welcher — wie auch Godet keineswegs verkennt — im übrigen seine eigene Persönlichkeit in zarter Zurückhaltung (I, 316) eher verhüllt, als in den Vordergrund treten läßt. Was aber insbesondere den Ausgangs- und den Endpunkt des johanneischen Berichtes anlangt, so ist doch nicht zu übersehen — was unten wegen des Verhältnisses zwischen dem Prolog und dem übrigen Evangelium weiter zur Sprache kommen soll —, daß die volle Objectivität der Geschichtserzählung auch bei Johannes in dem Ausgange von dem vorbereitenden Zeugnisse des Täufers liegt, einem Zeugnisse (1, 19 ff.; vgl. 3, 22 ff.), dessen Bedeutung für das gesamte Volk und dessen Beziehung auf das ganze Werk des Herrn selbst viel zu enge gefaßt wird, wenn Godet dies alles unter den subjectivischen Gesichtspunkt des Evangelisten und seiner persönlichen Erfahrung (1, 35 ff.) stellen will. Auch angesichts des Schlusses des Evangeliums erweist sich der Godet'sche Canon als schief. Die volle Objectivität des Abschlusses der evangelischen Geschichtserzählung liegt in dem ganzen Berichte von der Thatsache der Auferstehung. Der eigene Glaube des Evangelisten ist schon (20, 8. 19 ff.) zur vollen Kraft und Sicherheit entwickelt, ehe Thomas zu seinem Bekenntnis (20, 28)

geführt wird; und der Evangelist beschreibt dies letztere Ereignis nicht, als wenn erst in dem Bekenntnis des bis dahin ungläubigen Thomas nun auch sein eigener Glaube zur vollen Entwicklung gediehen sei, und demgemäß nun auch die evangelische Schrift zum Abschlusse gelangen müsse, sondern deshalb, weil die auch einem beharrlichen Unglauben gegenüber erwiesene Wahrheit der Auferstehung und somit die ganze offenbar gewordene Herrlichkeit des Menschgewordenen dem Glauben aller Welt dargeboten werden kann (20, 29 ff.). —

Wenn ich vorhin von dem subjectivischen Charakter unseres Evangeliums geredet habe, so hatte ich insbesondere auch die in demselben berichteten Reden im Sinne. Auch dieserhalb scheint mir ein Widerspruch gegen die Godet'schen Aufstellungen berechtigt. Mit ihm halte ich das Meyer'sche Urtheil, daß die Reden des Herrn treu, aber nicht buchstäblich, wiedergegeben seien (I, 165), für durchaus zutreffend. Und wenn Godet selbst abschließend (I, 363) hierüber sich so äußert: „En exposant les discours, il en reproduisit la substance, telle qu'elle s'était condensée lentement dans son esprit et du mieux qu'il pouvait le faire dans la langue nouvelle qui s'imposait à lui, cherchant à dire les mêmes choses, comme Christ lui-même les eût dites s'il eût parlé dans ce milieu-là", so habe ich auch hiegegen wesentliches nicht zu erinnern. Aber mit diesem allgemeinen Urtheil stimmt nicht recht, was er an vielen Stellen zu den einzelnen Reden anmerkt, indem er die Geschichtlichkeit der berichteten Reden in einer Weise geltend macht, daß für die Subjectivität des Evangelisten der erforderliche Raum fehlt. Allerdings erkennt Godet an, daß die Reden des Herrn, sowol die Streitreden als auch die Reden mit den Jüngern oder mit Personen wie Nikodemus, nicht in wörtlicher Vollständigkeit wiedergegeben seien; was ich aber vermisse, ist die Anerkennung, daß die Redeberichte durchweg den eigentümlich johanneischen Stempel tragen. Auf die Thatsache kommt es mir bei meiner Abweichung von Godet an, daß der Herr ebenso redet wie der Täufer und daß beide gleicherweise den johanneischen Dialekt sprechen, welcher in den erzählenden Partien unseres Evangeliums und namentlich auch, was zur Vergleichung

noch leichter sich darbietet und noch sicherer zutrifft, in unserem ersten Briefe vorliegt. Ich räume hienach der Subjectivität des Evangelisten in Betreff der Gestaltung der uns berichteten Reden in der That mehr ein, als Godet; und wenn dieser z. B. die eigentümliche Conformität zwischen dem Zeugnis des Täufers (3, 31 f.) und der Rede des Herrn zu Nikodemus (3, 11 f.) daraus erklärt, daß die Jünger, welche das Gespräch mit Nikodemus angehört, frappante Worte aus demselben dem Täufer mitgetheilt haben möchten und daß nun der Täufer wiederum seinerseits absichtlich wesentlich die gleichen Worte gewählt haben werde, so erscheint eine solche Combination an sich zu künstlich und obendrein unzureichend, da es sich nicht um die Gleichförmigkeit einzelner frappanter Worte, sondern um den charakteristischen Gesamttypus der Reden überhaupt handelt. Je inniger gerade Johannes dem überwältigenden Eindrucke seitens des Herrn sich hingegeben hat und je reiner und tiefer er von demselben bestimmt worden ist, desto mehr muß auch in der johanneischen Anschauungs- und Redeweise der volle und klare Wiederhall der Herrnworte wahrzunehmen sein; und wir dürfen — da wir ja Redeberichte von stenographischer Art nicht begehren werden — uns nicht scheuen, das subjectivische Gepräge der von Johannes berichteten Reden anzuerkennen, in welchem ich ein werthvolles Anzeichen der wahren Geschichtlichkeit derselben finde. —

Die Prüfung der Godet'schen Ansicht von dem unserem Evangelium zu Grunde liegenden Plane, insbesondere auch von dem Verhältnisse des Prologs zu dem nachfolgenden Haupttheile der Schrift, führt uns zu den beiden den Commentar enthaltenden Bänden. Vorab ist zu bemerken, daß das 21. Kapitel bei der Beschreibung des Grundrisses außer Betracht bleibt. Mit Recht erkennt auch Godet in 20, 30 f. den förmlichen Abschluß der evangelischen Schrift. Das 21. Kapitel ist ein von dem literarischen Plane des Evangeliums ganz unabhängiger Anhang. Dem Evangelisten selbst vindicirt Godet den Abschnitt V. 1—23, indem er die gewöhnlichen Gründe darlegt, welche mir allerdings die volle Zuversicht nicht geben; denn so gern ich auch anerkenne, daß der Apostel Anlaß gehabt haben könne, einen solchen Nachtrag zu seinem

Evangelium abzufaſſen und zu veröffentlichen, und daß in dieſem Anhange poſitiv unjohanneiſches ſich nicht findet, ſo widerſtrebt mein kritiſches Gefühl doch immer der Annahme, daß ein Schriftſteller wie Johannes, welcher in wahrhaft künſtleriſcher Anlage den fein durchdachten Plan ſeines Evangeliums entworfen und in durchaus abgerundeter Ausführung erledigt hat, nun doch noch, als wenn er nicht recht fertig geworden wäre, zu einem ſolchen, mit dem allereinfachſten μετὰ ταῦτα angehängten Nachtrage gelangen ſollte. Völlig ſtimme ich aber darin mit Godet überein, daß nicht nur V. 25 — welcher vielleicht mit Tiſchendorf vom Texte zu entfernen iſt —, ſondern auch V. 24, wo auch ich die Meyer'ſche Erklärung des οἴδαμεν für verfehlt halte, von einer anderen Hand als der des Verfaſſers von V. 1—23 herrührt.

Was Godet über die Dispoſition des Prologs und des nachfolgenden Evangeliums, wie über die innere planvolle Verbindung der beiden Schrifttheile ſagt, das ergibt ſich nicht ohne die ſorgſamſte Prüfung der bisherigen Aufſtellungen der Ausleger, ſo daß die Godet'ſche Darlegung im Weſentlichen als der befriedigende Abſchluß dieſer Unterſuchungen erſcheint. Ich meine, daß der Verfaſſer mit feinſinnigem Verſtändnis den Gedanken des Evangeliſten gelauſcht und den beabſichtigten Organismus der apoſtoliſchen Schrift, von verhältnismäßig untergeordneten Punkten abgeſehen, treffend beſchrieben und durch die Einzelauslegung genauer in's Licht geſtellt hat. Eine bedeutungsvolle Probe für die weſentliche Richtigkeit der von Godet aufgewieſenen Anlage unſeres Evangeliums ſcheint mir namentlich auch darin zu liegen, daß der für daſſelbe überall maßgebende zwiefache Geſichtspunkt des Hiſtoriſchen und des Chriſtologiſchen bei der Godet'ſchen Auffaſſung zu ſeinem Rechte kommt. Die geſchichtliche Offenbarung der Herrlichkeit des Menſchgewordenen iſt doch der unverkennbare Kern dieſes Evangeliums; und wie dieſe einzigartige Offenbarung ſowol dem Glauben als dem Unglauben der Menſchen begegnet, das darzuſtellen, iſt ohne Zweifel die Abſicht des Evangeliſten, der nach ſolchen Geſichtspunkten den eigentümlichen Plan ſeiner Schrift entworfen hat.

Nach Godet's Anſicht iſt die Anlage des Prologs eine drei-

theilige: der erste Abschnitt (V. 1—4) handelt von dem göttlichen Subjecte der evangelischen Geschichte, vom Logos, und zwar in seinem Sein und seiner Wirksamkeit vor der Menschwerdung; der zweite Abschnitt (V. 5—11), zu welchem V. 5[b] den Uebergang bildet, handelt vom Unglauben, welcher dem sich offenbarenden Logos entgegengesetzt wird, und zwar genauer von der außerordentlichen Veranstaltung Gottes, den Unglauben abzuwehren, nämlich von der Sendung des Vorläufers, sodann von der Thatsache des Unglaubens selbst; der dritte Abschnitt endlich (V. 12—18) handelt vom Glauben, von der Annahme der Logosoffenbarung, indem zuerst, der Thatsache des Unglaubens sogar in Israel gegenüber, darauf hingewiesen wird, daß doch durch die Wirksamkeit des Logos eine neue Menschheit erwirkt sei (V. 12. 13), sodann das concrete Object des Glaubens, nämlich die Menschwerdung des Logos (V. 14[a]), hingestellt und endlich die Gewißheit dieser wunderbaren Thatsache durch das dreifache Zeugnis der Jünger, als der unmittelbaren Augenzeugen (V. 14[b]), des Täufers, als des gottgesandten Vorläufers (V. 15), und der ganzen Kirche (V. 16—18), welche die Wahrheit jener Thatsache erfahren, erlebt hat, bestätigt wird. Wollen wir diese Ansicht Godet's richtig würdigen, so müssen wir sogleich hinzunehmen, was er über den Plan des durch diesen Prolog eingeleiteten Evangeliums und über die innere Beziehung, in welchem der Prolog zu demselben steht, ausführt. Wie in dem Prolog wird auch in dem nachfolgenden Evangelium der Gang der Entwicklung durch die drei Hauptmomente: Offenbarung des menschgewordenen Logos, Unglaube und Glaube, bestimmt. In dem ersten Hauptabschnitt (1, 19 — 4, 54) finden wir die ersten Offenbarungen des Logos und den Beginn des Glaubens, aber auch schon die ersten Anzeichen des Unglaubens. Der zweite Abschnitt (5, 1 — 12, 50) ist, wie insbesondere der rückblickende Abschluß (12, 37 f.) zeigt, dazu bestimmt, die Entwicklung des Unglaubens zu schildern. Der dritte Theil (13, 1 — 17, 26) stellt dagegen die Entwicklung des Glaubens in den Jüngern dar, welche durch die Thatsachen (Kap. 13), durch die Reden (14, 1 — 16, 33) und durch das Gebet (Kap. 17) erfolgt. Der vierte Theil (Kapp. 18. 19) schildert die Passion und somit die Vollendung

des Unglaubens; der fünfte (Kap. 20) endlich berichtet die Auferstehung und stellt den nun zu seiner vollen Höhe gelangten Glauben (20, 28) vor Augen. Aus der damit wesentlich gleichartigen Anlage des Prologs und des geschichtlichen Haupttheils unseres Evangeliums ergibt sich auch der Zweck des Prologs. Dieser soll, gleichwie etwa (II, 103) vor einer musikalischen Composition Bestimmungen über das Tempo und die ganze Vortragsweise sich finden, den Leser von vorn herein auf das Wesentliche in der evangelischen Geschichte hinleiten, darauf daß es sich hier um den wundervollen Grund des menschlichen Heils, nämlich die Offenbarung des ewigen Gottessohnes im Fleische, handelt, und daß diese einzigartige Offenbarung nicht nur im Glauben aufgenommen, sondern auch im Unglauben verworfen wird.

So richtig auch die drei Hauptmomente, nämlich die Offenbarung des Logos, der Glaube und der Unglaube dieser Offenbarung gegenüber, erscheinen, würde doch die von Godet gegebene Disposition zunächst dann in Anspruch zu nehmen sein, wenn er einerseits verkennte, daß die Schilderung der sich offenbarenden Herrlichkeit des Menschgewordenen während des gesamten Verlaufs des evangelischen Berichtes hervortritt und auch die Partien beherrscht, welche im übrigen vorzugsweise der Darstellung des Glaubens und des Unglaubens dienen, und wenn er anderseits übersähe, daß in den Abschnitten, welche den Fortgang des Glaubens schildern, doch auch die Geschichte des Unglaubens weitergeht, und umgekehrt. Während aber der Verfasser in diesen beiden Beziehungen dem evangelischen Texte in der That gerecht wird, läßt er einen anderen, gerade in der johanneischen Anschauungs- und Darstellungsweise sehr bedeutungsvollen Gesichtspunkt, welcher auch schon für die Anlage des Prologs maßgebend ist, viel zu wenig hervortreten, nämlich den der κρίσις, welche mit ethischer Nothwendigkeit aus dem Offenbarwerden der Herrlichkeit des Menschgewordenen sich ergibt, so daß die Erscheinungen des Glaubens und des Unglaubens nicht sowol eine nach der anderen und unabhängig von einander, sondern vielmehr neben und mit einander, als gleichmäßig durch die Offenbarung des Herrn hervorgerufene und an derselben zur Auswirkung gelangende sittliche Mächte zu verstehen sind; man vergleiche, wenn

es überhaupt eines Beweises bedarf, z. B. Joh. 2, 17 ff. 3, 18 f. 6, 66. 7, 12. 31. 40 ff. 9, 9. 16. 39. 10, 19. 12, 31. 46 ff. Auch bei Godet fehlt die gelegentliche Hinweisung auf diese kritische Natur der Offenbarung des Herrn nicht (II, 291. 373; III, 36. 581); aber er macht dieselbe auch an solchen Stellen nicht geltend, wo der Context darauf führt (III, 193), und er verkennt, wie insbesondere die Darstellung an der zuletzt ausgehobenen Stelle (III, 193) zeigt, wie von diesem eigentümlich johanneischen Gesichtspunkte des Kritischen in der Offenbarung des Herrn beide Entwicklungsreihen, die des Glaubens und des Unglaubens, angeschaut sein wollen und wie hiedurch die Anlage des Evangeliums, auch des Prologs, mitbedingt wird. Was an der Godet'schen Disposition im einzelnen zu beanstanden ist, das hängt unverkennbar mit dem bezeichneten Mangel zusammen. Nur dem irrtümlichen Separiren der Geschichte des Unglaubens von der des Glaubens ist es beizumessen, wenn Godet in den zusammengenommenen V. 5—11 jenes erstere finden und hier auch das Zeugnis des Täufers, nämlich als gottgewollte Abwehr des Unglaubens, einordnen will. Dies letztere heißt doch, worauf schon oben wegen des Beginns der evangelischen Geschichtserzählung hinzuweisen war, die volle geschichtliche Bedeutung des Täufers unterschätzen. Gegen die Godet'sche Aufstellung ist um ihrer Einseitigkeit willen zunächst die positive, auf die Glaubensgründung gerichtete Aufgabe des Täufers geltend zu machen. In gleicher Weise ist die Zusammenfassung von V. 12—18 in Anspruch zu nehmen, nämlich einerseits die unnatürliche Scheidung zwischen V. 11 und V. 12, welche sich doch im Contexte (V. 11 *οὐ παρέλαβον*; V. 12 *ὅσοι δὲ ἔλαβον*) als unzertrennliche Glieder eines gegensätzlichen Parallelismus darstellen, und anderseits das den Glauben bestätigende Zeugnis der ganzen Kirche, welches in V. 16—18 vorliegen soll. Was dies letztere Moment anlangt, so wird man das V. 16 (*ἡμεῖς πάντες*) Gesagte als Zeugnis der „ganzen Kirche" bezeichnen dürfen; ich gestehe aber, daß mir dieser Ausdruck eine schärfere dogmatische Präcision zu haben scheint, als rein exegetisch sich darbietet; mir genügt die sinnvolle und (*πάντες*) über das V. 14 Ausgesagte hinausgehende Bezeugung, daß die Fülle der

offenbar gewordenen Herrlichkeit so reich an Gnade gewesen ist, daß sie für alle, so viele (vgl. V. 12) sie im Glauben geschaut haben, ausgereicht hat. Jeden Falls finde ich also gleich Godet in V. 16 das auf der eigenen seligen Erfahrung beruhende Zeugnis des Apostels und aller derer, welche wie er an der Offenbarung des Menschgewordenen theilgenommen haben. Wozu aber dient hier die Beziehung auf Moses? Was hat der Evangelist im Sinne, indem er in den abschließenden Worten des Prologs dem Moses mit seinem Gesetze den gerade hier zuerst genannten Jesum Christum mit seiner Gnade und Wahrheit gegenüberstellt? Godet beantwortet die Frage nicht; er kann es auch nicht, nachdem er die Verse 16—18 als Zeugnis der ganzen Kirche zusammengefaßt und so unter den Gesichtspunkt gestellt hat, von welchem aus der Abschnitt V. 12—18 als die prologische Skizzirung der Entwicklung des Glaubens erscheint.

Meine Ansicht in Betreff des zuletzt bezeichneten Punktes möchte ich nicht ohne Verbindung mit einigen anderen Bemerkungen über die Anlage und den Zweck des Prologs vorlegen; meine bisherigen Bedenken gegen die Godet'sche Auffassung werden erst hiemit recht klar werden. Lassen wir die formale Anlage des Prologs vorläufig dahingestellt sein, so werden wir den materiellen Inhalt desselben in folgenden wesentlichen Momenten finden dürfen. Zuvörderst kommt es auf die Person des Herrn an, von welchem das Evangelium handeln soll; es wird also einerseits das ewige, göttliche Sein und Wirken des Logos, anderseits die Offenbarung desselben im Fleische ausgesagt. Das Zweite ist der Erfolg dieser Offenbarung, und zwar, vermöge der kritischen Natur derselben, der zwiefache Erfolg, des Glaubens und des Unglaubens. Das Dritte ist das zweimal erwähnte (V. 6. 15) Zeugnis des Täufers, welches sowol den Kommenden ankündigt, als auch den Gekommenen beglaubigt. Das Vierte ist das Verhältnis der neutestamentlichen Offenbarung des Herrn zu der alttestamentlichen Gottesordnung; dies ist der Gesichtspunkt, unter welchen nicht nur die Hinweisung auf Moses und sein Gesetz (V. 17), sondern auch die Aussage (V. 11) fällt, daß der im Fleische erscheinende Herr in sein längst zuvor bereitetes Eigentum gekommen und von den Seinigen gleich-

wol nicht angenommen sei. Neben diesen vier, zu dem evangelischen Material gehörenden Hauptstücken sind dann noch zwei wichtige Beziehungen, welche diesen stofflichen Elementen schon im Prologe gegeben werden, nicht zu übersehen, nämlich einestheils die auf den Glauben (vgl. 20, 31) abzielende Zweckbestimmung, anderntheils der Universalismus der Heilsoffenbarung (V. 7. 9. 12. 16). Es treten also, wenn ich nicht irre, die beiden geschichtlichen Momente, nämlich das Amt des Täufers und die alttestamentliche Vorbereitung, ungleich bedeutsamer und selbständiger hervor, als bei der Godet'schen Darstellung. In diesen beiden Momenten finde ich wesentliche Züge der historischen Haltung auch des Prologs und, wenn ich so sagen darf, das richtige Gegengewicht, durch welches das speculative Element des Prologs vor jeder Abirrung von dem festen Grund und Boden der gottgeordneten Thatsachen bewahrt wird, die wahre Objectivität, welche die unentbehrliche Kehrseite der johanneischen Subjectivität ist. Wenn ich nun darauf noch hindeuten darf, wie diese vier den wesentlichen Gehalt des Prologs bildenden Hauptstücke durch das ganze nachfolgende Evangelium sich hindurchziehen und in demselben ihre vollere Ausführung erhalten, so möchte ich von vorn herein sagen, wie ich demgemäß das innere Verhältnis des Prologs zu dem Evangelium selbst auffasse. Meine Uebereinstimmung mit Godet und meine Abweichung von ihm kann ich am besten darlegen, wenn ich sein musikalisches Gleichnis einigermaßen umgestalte. Der Prolog gleicht nicht den Angaben über Tempo u. dgl., die vor einem Musikstück sich finden, sondern der Ouvertüre zu einem Drama. Wie in der Ouvertüre der Charakter des Drama's vorbezeichnet wird, wie die in demselben thematisch herrschenden Melodien vorklingen, so zeigt uns der Prolog die Themata der evangelischen Geschichtserzählung. Die Töne des Prologs klingen durch das Evangelium hin immer voller und klarer wieder; die Grundlinien, welche im Prolog gezogen sind, treten in den weiter ausgeführten Gemälden des Evangeliums immer wieder hervor, wie denn der Evangelist seinen Prolog in der bestimmtesten und deutlich markirten Erinnerung an das Geschichtliche, an das Selbsterlebte (vgl. bes. V. 14 ἐθεασάμεθα; V. 18 ἐξηγήσατο, Aoriste), geschrieben hat. In Be-

treff der beiden ersten Hauptpunkte, nämlich der Darstellung der Herrlichkeit des Herrn vor und nach seiner Menschwerdung und des zwiefachen Erfolgs, welchen die Offenbarung bei den Gläubigen und bei den Ungläubigen findet, bedarf es eines besonderen Nachweises nicht; nur in Betreff der beiden anderen Grundzüge des Prologs, nämlich des über den Täufer und des über die alttestamentliche Vorbereitung Angedeuteten, mag das Folgende bemerkt werden.

Die gottgeordnete Bedeutung des Täufers für das geschichtliche Leben des Herrn wird im Evangelium nicht allein an den schon oben hervorgehobenen Stellen (1, 19ff. 3, 23ff.) geltend gemacht, sondern auch im weiteren Verlaufe der Entwicklung in Bezug genommen (5, 33. 10, 41). Die wahrhaft geschichtliche Art der johanneischen Darstellung (vgl. Apg. 1, 22) erkenne ich aber eben darin, daß der Bericht über die Wirksamkeit des Herrn seinen Ausgang von dem Zeugnis des Täufers nimmt.

Breiter und wiederholt tritt naturgemäß im Evangelium die Bezugnahme auf Moses, auf die Weißagung, auf die alttestamentliche Vorstufe überhaupt hervor. Das Heil kommt, unbeschadet seiner Universalität (vgl. z. B. 3, 16f. 4, 23. 6, 33. 51), von den Juden (4, 22); die Thatsachen der heiligen Geschichte erfolgen, damit die Schrift erfüllt werde (12, 38. 15, 25. 17, 12. 19, 24. 36); durch Moses soll der Glaube an den Herrn erweckt werden und Moses muß die Ungläubigen verklagen (5, 45); über Moses und seinem Gesetze steht der Herr mit seinem Heile (6, 32ff. 7, 19ff. vgl. noch 1, 46. 2, 22. 5, 39. 6, 45. 8, 56. 12, 14ff.). So entsprechen die durch das Evangelium sich hinziehenden Verweisungen auf Moses und den ganzen alten Bund dem schon im Prolog angeschlagenen Grundton.

Von dem nun gewonnenen Standpunkte aus wird uns auch die Gruppirung der Verse des Prologs etwas anders als bei Godet erscheinen. Den V. 5 werden wir mit V. 1—4, zu welchen er innerlich gehört, verbinden und, indem wir die zweite Gruppe mit V. 6 beginnen lassen, dem Zeugnis des Täufers die dem Sinne des Evangelisten entsprechende Stellung richtiger anweisen. Die Verse 11 und 12 werden wir nicht von einander

ſcheiden, ſondern die mit V. 6 beginnende Gruppe bis V. 13 ausdehnen. Die dritte Gruppe, deren Anfang dazu dient, nunmehr die große Thatſache, um welche ſich alles dreht, machtvoll einzuſetzen (V. 14), reicht bis V. 18. Die eingehende Begründung dieſer Dispoſition durch die Auslegung des Einzelnen kann ich hier nicht geben; doch möchte ich wenigſtens noch einige Worte hinzufügen. Die beiden letzten Gruppen von Gedanken ſtehen gleicherweiſe auf dem in V. 1—5 gelegten Grunde, indem der jenen erſten Abſchnitt abſchließende V. 5 in das Geſchichtliche hinüberweiſt. Die Abſchnitte V. 6—13 und V. 14—18 haben, ganz nach johanneiſcher Art, eine gewiſſe Gleichmäßigkeit unter einander. Ungleich iſt der Gang der Entwicklung; gleich aber ſind weſentlich die dargelegten Sachen. Dort (V. 6—13) geht die Darſtellung, nachdem zunächſt der Vorläufer mit ſeinem vorbereitenden Zeugniſſe ſeinen richtigen Platz gefunden hat, von dem göttlichen Sein des Logos aus und gelangt, daß ich ſo ſage, ſtufenweiſe (ἦν — ἐρχόμενον V. 9, ἦν V. 10, ἦλθεν V. 11) zu der geſchichtlichen Erſcheinung und der Wirkung derſelben (V. 11. 12 f.); hier (V. 14 ff.) geht die Darſtellung umgekehrt von der wundervollen Thatſache ſelbſt (V. 14) aus und gelangt, nachdem auch hier des Täufers und ſeines beglaubigenden Zeugniſſes gedacht iſt, zu dem Erfolge der Offenbarung. Dies iſt die echt johanneiſche Weiſe, bei einem centralen Gedanken zu verweilen und denſelben von verſchiedenen Seiten anzuſchauen. Den Parallelismus der beiden Cyclen finde ich auch darin, daß wie in V. 11 (τὰ ἴδια, οἱ ἴδιοι) die Hinweiſung auf die altteſtamentliche Vorbereitung (vgl. V. 17) vorliegt, ſo anderſeits in dem letzten Abſchnitt die Hindeutung auf den Unglauben nicht fehlt; denn die mit Unrecht an dem misverſtandenen und gemisbrauchten Geſetze Moſis Hangenden (V. 17; vgl. 5, 45 u. ä. St.) ſind eben die ἴδιοι, welche den Herrn nicht angenommen, die Ἰουδαῖοι des Evangeliums, welche ihn verworfen haben.

Meine etwas abweichende Anſicht von dem Organismus des Prologs hindert mich aber nicht, der oben mitgetheilten Godet'ſchen Dispoſition des Evangeliums ſelbſt zuzuſtimmen. Ich glaube, daß der Verfaſſer unter ſorgfältiger Vermeidung der Mängel, welche

den bis dahin versuchten Bestimmungen anhaften und in tactvoller Würdigung der von dem Evangelisten selbst gegebenen Fingerzeige (vgl. insbesondere 12, 37 ff.) den johanneischen Grundplan, welcher aber auch in der That ebenso einfach wie klar und bestimmt hervorzutreten scheint, zutreffend nachgewiesen hat. Was ich etwa vermisse, liegt einestheils, in Betreff des Materiellen, in der nicht genügenden Hervorhebung des Kritischen in der Offenbarung des Menschgewordenen und in der gleichfalls mich nicht befriedigenden Nachweisung der Bedeutung, welche der Evangelist der alttestamentlichen Vorstufe zuschreibt; sodann anderseits, in Betreff der eigentümlich johanneischen Gesichtspunkte, unter welche das Materielle der Geschichte gestellt wird, vermisse ich die ausreichende Markirung der beiden, durch das Evangelium wie durch den Prolog sich hinziehenden Ideen von der Universalität des Heils, welches für den κόσμος bestimmt ist, und von der maßgebenden Zweckbeziehung, daß die ganze Offenbarung des Herrn auf die Erwirkung des Glaubens abzielt (vgl. z. B. 2, 11. 22 f. 3, 15. 4, 48 ff. 5, 24. 6, 47. 10, 37. 17, 21. 19, 35. 20, 8. 29). Ich sage nicht, daß der Verfasser an den einzelnen Stellen diese Momente verkenne oder unterschätze, sondern daß er dieselben nicht genügend in ihrer für die johanneische Art der evangelischen Geschichtschreibung charakteristischen Bedeutung geltend mache. —

Wenn ich zum Schlusse in Betreff der von Godet gegebenen Auslegung des Einzelnen mich auf einige Bemerkungen beschränken muß, obwol es an Anlaß zu Zweifeln und mitunter (z. B. zu Joh. 10, 1 ff.) zu ziemlich weit reichendem Widerspruch nicht fehlen würde, so scheint es mir gerathen, solche Sachen zur Sprache zu bringen, die entweder unter einen allgemeineren Gesichtspunkt gefaßt werden können oder die etwa im Vergleich mit dem in der ersten Auflage Gesagten besonders sich darbieten. Im allgemeinen verdient die Godet'sche Exegese das Lob philologischer Sorgfalt und Gründlichkeit. Godet ist durchaus bereit, die Gesetze der Sprache anzuerkennen und ihnen die gebürende Folge zu geben; und er wird insbesondere diese Grundlage aller gesunden Exegese vor Augen zu haben, wenn er den überall verglichenen Meyer'schen Commentar einmal als unentbehrlich bezeichnet. Dem Respecte vor

der philologischen Akribie Meyers ist es auch zuzuschreiben, wenn wir wiederholt auf die Worte „quoi qu'en dise Meyer" stoßen; unser Verfasser will dann sagen, daß die grundsätzlich auch von ihm anerkannten Sprachgesetze unbillig angewandt, nicht ohne Ueberspannung geltend gemacht werden, daß es sich um eine pédanterie grammaticale (II, 523) handelt. Dieserhalb zuerst möchte ich einige Beispiele ausheben.

An der Stelle, zu welcher Godet den eben bezeichneten Vorwurf wider Meyer erhebt (Joh. 6, 67), hat der letztere nach meiner Ueberzeugung entschieden Recht. Godet selbst bemerkt, in vollster Uebereinstimmung mit Meyer, daß die mit μή eingeleitete Frage des Herrn eine verneinende Antwort erwarten lasse. Dies wollen wir vor allen Dingen festhalten; wenn es auf weitere Belege ankommen könnte, so würden sie ganz nahe (7, 35. 47 ff. 9, 40) in einiger Fülle zur Hand sein. Dann aber kann die Frage des Herrn nur den von Meyer beschriebenen Sinn haben („doch nicht auch ihr wollet weggehen?"), und es ist nicht wohl möglich, mit Godet zu erläutern: „Cette question respire une mâle énergie — il leur ouvre la porte toute grande — si cependant vous voulez, vous pouvez aller." Der Vorzug der Meyer'schen Accurateſſe liegt darin, daß die feine Nüancirung der Frage richtig gewürdigt wird, während auch Godet die wesentliche Voraussetzung, daß die Jünger nicht weggehen wollen, natürlich anerkennt. — Ein anderes Beispiel in Betreff der philologischen Accurateſſe ist die Würdigung aoristischer Formen. Mehr als einmal macht Godet geltend, daß der Aorist nicht im Sinne eines Plusquamperfectums zu verstehen sei (II, 393. 400); mit Unrecht aber will er selbst (II, 365) — quoi qu'en dise Meyer — den Aorist ἐμαρτύρησεν (Joh. 4, 44) als Plusquamperfectum auffassen. Unmöglich! Nur in gewissen nebensätzlichen Stellungen (vgl. Winer, S. 258) kann der Aorist eine solche Modification gewinnen, nicht aber in einem Hauptsatze, der — wie 4, 44 der Fall ist — eine geschichtliche Angabe selbständig einbringt.

Um einer anderen philologischen Raison willen muß ich die in der gegenwärtigen Ausgabe versuchte Auslegung von 3, 34 noch zuversichtlicher für irrig halten, als die frühere Erklärung. Gleich

bleibt sich Godet darin, daß er ein αὐτῷ supplirt; neu ist aber der Versuch, in τὸ πνεῦμα das Subject zu δίδωσιν erkennen zu lassen. Er übersetzt: „car l'Esprit ne [lui] donne pas avec mesure"; der Text soll sagen, daß der Geist die Worte voll Offenbarung nicht, wie bei den Propheten, in beschränkter Weise, sondern ohne Maß dem Herrn verleiht. Dreierlei scheint mir dieser Auslegung entgegenzustehen: das Fehlen des αὐτῷ im Texte, die Wortstellung, welche ganz unnatürlich wäre, wenn τὸ πνεῦμα Subject sein sollte, und das Präsens δίδωσιν, welches in derselben Weise wie das Fehlen des αὐτῷ die directe Beziehung der Aussage auf Christum verwehrt, denn von einer fortlaufenden Mittheilung des Geistes an Christum weiß Johannes sonst nichts. Ich halte also auch hier an Meyer fest. Derjenige, heißt es im Texte, welchen Gott gesandt hat, redet die Worte Gottes; und er vermag dies, weil Gott den Geist, d. h. die Bedingung der Fähigkeit, offenbarungsvolle Worte Gottes zu reden, nicht nach irgend einem Maße gibt, sondern bei seiner Geistesmittheilung unbeschränkt ist, so daß er also, wie V. 35 auch gesagt ist, dem geliebten Sohne schlechthin alles, auch die unbegrenzte Fülle des Geistes, geben kann, und somit der Sohn als das Licht und Leben der Welt, als die Wahrheit selbst, als die vollkommene Offenbarung Gottes dasteht.

Ein philologisches Bedenken habe ich auch gegen die Godet'sche Auffassung der Stelle 17, 25. Hier sollen die beiden καί einander entsprechend zwei Glieder eines Gegensatzes einführen: die Welt einerseits, die Jünger anderseits. Mit Unrecht beruft sich Godet hiebei auf Stellen wie 6, 36. 15, 24; denn während im allgemeinen ein derartiger Gebrauch des doppelten καί eines Beleges nicht bedarf, erscheint derselbe 17, 25 deshalb nicht stattnehmig, weil das erste Satzglied (καὶ ὁ κόσμος κτλ.) durch den sofort eintretenden, mit δὲ markirten Gegensatz von dem nun erst folgenden Satzgliede (καὶ οὗτοι κτλ.) geschieden wird. Hienach ist der Bau des ganzen Satzes vielmehr dieser. Zuerst wird nachdrücklich (καί, und doch), wie mit schmerzlicher Verwunderung, der Unglaube der Welt ausgesagt; dem tritt sofort gegenüber das zuversichtliche Selbstzeugnis des Herrn (ich aber habe dich erkannt),

und hieran schließt sich (καί) das Zeugnis über die Jünger, welche den Herrn erkannt haben, und die weitere, wiederum mit καί angefügte Aussage, daß der Herr, seiner Sendung seitens des Vaters gemäß, ihnen den Namen des Vaters kund gemacht hat und ferner kund machen will. Diese Anfügungen mit καί, ohne Markirung des inneren Verhältnisses, in welche nur einmal der leicht sich darbietende Gegensatz (ἐγὼ δὲ κτλ.) eintritt, ist echt johanneisch. Die Godet'sche Ordnung erscheint mir zu künstlich. —

Eine wesentliche Verbesserung hat der Verfasser seiner Auslegung von Joh. 1, 5 gegeben. Während er das φαίνει früher auf die in der Welt fortwährende, im Gewissen der Menschen (Röm. 2, 14 f.) sich bezeugende Wirksamkeit des Logos vor seiner Menschwerdung bezog, versteht er jetzt das Präsens (vgl. 1 Joh. 2, 8) von der dem Evangelisten gegenwärtigen Wirklichkeit der Logosoffenbarung. In dieser Auffassung, welche auch durch die im Texte sofort angeschlossene geschichtliche Bezeichnung des der vorhandenen Offenbarung entgegengetretenen Unglaubens bestätigt wird (V. 5b), stimme ich dem Verfasser vollkommen bei, also auch in der entschiedenen Polemik gegen Meyer, welcher an die fortwährende Offenbarung des Logos, vor und nach der Menschwerdung denkt. Dagegen muß ich als der johanneischen Anschauungsweise nicht entsprechend die Godet'sche Erklärung von Joh. 5, 27 in Anspruch nehmen. Deshalb, erläutert er, sei dem Menschensohne das Gericht übergeben, weil „le jugement de l'humanité doit être un hommage rendu à la sainteté de Dieu, un vrai acte d'adoration, un culte. Pour cela, il faut que cet acte parte du sein de l'humanité elle-même. La réparation doit être offerte par l'être qui a commis l'outrage. — Le jugement est, pour toute la portion pécheresse de l'humanité, la réparation forcée due par celui qui n'a pas voulu s'approprier par la foi la libre réparation de l'expiation." — Aber in diesem Sinne könnte doch nur das menschliche Gerichtetwerden, nicht das menschliche, d. h. von dem Menschensohne auszuführende, Richten angeschaut werden, falls überhaupt bei Johannes ein Anhalt für eine derartige Vorstellung sich fände. — Indem ich von einer weiteren Erörterung des Einzelnen absehe, kann ich nur mit der

wiederholten Bezeugung schließen, daß das Studium des Godet'schen Werkes mich mit der freudigsten Dankbarkeit erfüllt hat.

Hannover.

D. Fr. Düsterdieck.

2.

Geschichte Aegyptens unter den Pharaonen. Nach den Denkmälern bearbeitet von **Dr. Heinrich Brugsch-Bey.** Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1877. XII & 818 S.

G. Maspero's Geschichte der morgenländischen Völker im Altertum. Nach der zweiten Auflage des Originals und unter Mitwirkung des Verfassers übersetzt von **Dr. Richard Pietschmann.** Leipzig, Wilhelm Engelmann, 1877. VIII & 644 S.

Musterarbeiten der Reconstruction des morgenländischen Altertums aus den glücklichen Forschungen und Entdeckungen der Gegenwart auf den Trümmerfeldern vom Nil bis zum Tigris treten uns in den genannten Werken entgegen. Das eine ist die Frucht der langjährigen Autopsie eines weltberühmten Aegyptologen in den Urkunden, Denkmälern und Oertlichkeiten des Landes seines Studiums. Das andere ist eine Sammlung und Sichtung nicht sowol der eigenen als der fremden Untersuchungsresultate der Neuzeit auf sämtlichen Gebieten der morgenländischen Altertumskunde zu einem Mosaikbilde der Universalgeschichte des westlichen Orients von dem jugendlichen, aber nichtsdestoweniger grundgelehrten Nachfolger eines Jean François Champollion und Vicomte Emmanuel de Rougé auf dem ägyptologischen Lehrstuhl am Collége de France, für die deutschen Leserkreise unter Mitwirkung des Verfassers hergerichtet und mit den literarischen Stoff ergänzenden Anmerkungen bereichert von Dr. Richard Pietschmann, der seine Befähigung zu einem selbständigen Urtheil in Sachen der orientalischen Archäo-

logie durch seinen „Hermes Trismegistos“ vor zwei Jahren erwiesen hat. Beide Werke sind mit dem Segen des „nonum prematur in annum“ gesalbt, denn dem von Brugsch ist eine französische „Histoire d'Égypte“ erstmals vor bald zwanzig, und wieder vor zwei Jahren vorausgegangen, und dem von Maspero eine „Histoire ancienne des peuples de l'Orient“ in ebenfalls zwei Ausgaben. Sie allseitig zu würdigen liegt außer den Zielen dieser theologischen Zeitschrift und außer dem wissenschaftlichen Bereiche ihres unterzeichneten Mitarbeiters; aber ihre Beziehungen zu der Geographie, Geschichte und Religion des A. T. darzulegen ist beider Pflicht.

Beginnen wir mit der Geographie, so zieht Maspero, dessen Combinationen selbstverständlich höher hinauf und weiter hinausreichen, als die des Specialisten Brugsch, schon die biblische Wiege der Menschheit, das Paradies, in den Kreis seiner Betrachtung herein. Er sieht in dessen Topographie eine in ihrem Kern historische, aber in ihrer Ausgestaltung durch den geographischen Horizont der späteren Heimat des Volkes Israel alterirte Erinnerung an die einstige den Völkern auf der ungeheuren Länderstrecke vom Kaukasus bis zum erythräischen und vom Indus bis zum mittelländischen Meere gemeinsame Urheimat auf der Hochebene Pamir, der Verbindungskette des Belurdaghs mit dem Himalaja und dem Quellgebiete des Oxus und Jaxartes, die nach Nordosten, und des Elymandrus (Helmend) und Indus, die nach Süden abfließen. Was uns hier als Ergebnis der modernen Forschung geboten wird, ist wesentlich deutsches Gut, signirt mit den Namen Ewald, Lassen, Windischmann und Spiegel und nach ihnen von Renan adoptirt. — Wenden wir uns vom Paradies der Völkertafel zu, so gewährt uns Maspero für deren Würdigung und Erklärung nur eine dürftige Ausbeute. In Betreff des ersteren Punktes verdächtigt er nämlich ihren Werth durch eine gelegentliche Hinweisung auf den in ihr da und dort zu Tage tretenden Widerspruch zwischen Sprache und Rasse, aber ist denn die Unmöglichkeit eines Sprachentausches mit Wisemann gegen einen Max Müller schon bewiesen? In Betreff des letzteren Punktes bespricht er unter den Kindern Ja-

phets nur Thubal und Mesech, in denen er mit Eberhard Schrader die Tybarener und Moscher der Griechen und die „Tublai“ und „Muskai“ („Tabali“ und „Muski“ schreibt E. Schrader noch in K. u. AT.) wiederfindet, deren erstere er an den nordwestlichen Abhang der armenischen Berge und in das Stromgebiet des Iris bis an das Schwarze Meer versetzt, während er die letzteren an den beiden Ufern des oberen Euphrats hausen und „bis an den Halys“ (was jedoch wegen ihrer Gründungen Mazaka und Comana „bis südlich über den Oberlauf des Halys hinaus“ heißen sollte) reichen läßt. So kommt der alte Bochart wieder zu Ehren! Wer sind nun aber die den Moschern angeschlossenen Thiras? Eine directe Antwort finden wir hierauf weder bei Maspero, noch bei dem hier erstmals eine biblische Frage streifenden Brugsch, wol aber eine indirecte in den „Tursha“, wie der erstere schreibt, oder „Turscha“, „Tuirscha“ und „Tulischa“, wie der letztere will, den mit Libyern verbundenen Angreifern Menephtahs II. und Ramses' III. auf den ägyptischen Denkmälern. Maspero deutet den Namen auf die Tyrsener oder Tyrrhener an der Westküste Kleinasiens, Brugsch auf „Taurer“ und „Tauros“. Beide Deutungen lassen sich sprachlich trotz der Rücksicht auf חוּרָם und חִירָם einer- und טוּר = טַבּוּר = תָּבוֹר anderseits mit תִּירַם nicht combiniren, sondern nur die Maspero's, weil die Endsilbe an Tauros nur griechische Bildungssilbe ist. Unter den Enkeln Japhets übergehen beide Autoren die Kinder Gomers ganz und von den Kindern Javans Elisa; Tharsis aber deutet Maspero auf die phönicische Kolonie Tartessus in Spanien, wobei er jedoch diesem Namen mit Kithim d. i. Kittion auf Cypern, das Brugsch in den „Kitti“ der ägyptischen Monumente wiederfindet, den Collectivbegriff „eines fern und an der See gelegenen Landes“ beilegt. Die Dodanim nehmen wir mit Knobel gegen Dillmanns Rhodus für die Dardaner im Nordwesten Kleinasiens. Sie treten als „Dardani“ oder „Dandani“ in den Kriegsberichten des Ramses-Sesostris auf, werden aber von Brugsch im Unterschied von Maspero sonderbarerweise mit den Dardanern in Kurdistan bei Herodot I, 189 zusammengestellt. Die vier Kinder Hams finden

bei beiden Autoren alle eingehende Berücksichtigung, wir können aber nur die zwei interessantesten in das Auge fassen: Mizraim mit seinen Descendenten und Put. Den ersteren mit wenig Veränderung den Assyrern, Persern, Arabern und Kurden mit den Hebräern gemeinsamen Namen leitet Brugsch von dem ägyptischen, übrigens nicht häufig vorkommenden, Wechselnamen des Gaues von Tanis „Ta mazor" ab. Dieser soll „das befestigte Land" bedeuten und ist also klar und deutlich mit dem hebräischen מצור identisch, von welchem Knobel und Ebers Mizraim ableiten. Von den Descendenten Mizraims sind die Ludim nach Maspero mit Ebers die „Rutu" oder „Lutu", wie die ägyptischen Autochthonen auf den ägyptischen Monumenten heißen; die Ananim nach Maspero und Brugsch mit Ebers die „Anamu" oder „Einwanderer" vom großen semitischen Volke der „Amu" (d. h. bei semitischer Etymologie „Volk", bei ägyptischer „Hirten") in den Marschländern am bukolischen Nilarm; die Lehabim, die Libyer; die Naphtuchim nach Maspero mit Knobel und Ebers „die Bewohner des Ptahgebiets", dessen Mittelpunkt Memphis war, nach Brugsch aber die „Na-Pa-Thuhi", d. h. „die vom Lande Thuhi", die westlichen Nachbarn der Aegypter an der Nordküste des afrikanischen Festlandes; die Pathrusim, ägyptisch entweder nach Maspero und Brugsch „Pa-to-res", „das Südland" (von Memphis bis zum ersten Katarakt), oder nach Ebers „Pa-Hathor", „die Hathorlandschaft" oder die Thebais, bei Nahum No-Amon. Ueber die Kasluchim lassen uns Maspero und Brugsch ohne Aufschluß, wir werden in ihnen eben bis auf weiteres mit Ebers nach Knobel und Dillmann die Einwohner von Kasiotis zwischen Aegypten und Philistäa zu suchen haben. Die Caphthorim will auch Maspero mit den meisten Auslegern dem Zwischensatz von der Abstammung der Philister gegen die Masora hier und 1 Chron. 1, 12 vorangestellt wissen. Diese Verschiebung wird aber unnöthig, wenn man die Caphthorim über Kasiotis in das spätere Philistäa einwandern läßt. Wer sind nun die Caphthorim? Auch nach Maspero noch die Kreter, indem er zwar Caphtor mit Cypern etymologisch identificirt, aber den Namen für einen insularen Collectivnamen von beliebiger Ueber-

tragbarkeit erklärt. Wahrscheinlicher muthet einen freilich die Ansicht von Ebers an, der die Caphthorim auf Grund des Hieroglyphennamens „Kaf, Kaft" und „Keft"zu phönicischen Ansiedlern des nordöstlichen Delta und also zu westlichen Nachbarn der Casluchim macht. Denselben Wohnsitz weist ihnen Dietrich an, der ihrem Namen das imaginäre Etymon „Kah-Pet-Hor", d. i. „Landstrich der des Hor" unterschiebt. Wenden wir uns zu Put, so erkennen Maspero und Brugsch mit sämtlichen Aegyptologen gegen Dillmann, welcher noch an Knobels Libyern festhält, in ihm die „Punt" der ägyptischen Monumente, welche Arabien und das Somaliland repräsentiren. Von den Kindern Sems scheint den Arphachsad auch Maspero mit Arrapachitis — Albaq zu identificiren, für die Erklärung des Namens aber acceptirt er die auf das Arabische gebaute Uebersetzung Schlözers mit „Chaldäergrenze". Bei Lud hält er die Combination mit den Lydiern nicht für sicher, jedoch ohne ihr eine andere Plausibilität zu substituiren. Darf man an die alten, in der Geschichte der achtzehnten ägyptischen Dynastie eine Rolle spielenden Bewohner Palästina's und Syriens, die „Rutennu" oder „Lutennu" der Monumente erinnern? Wenn sie auch schon vor der Einwanderung der Israeliten in Palästina von den „Chita" oder Hethitern verdrängt worden sein mögen, ihr Name wird doch noch lange in der historischen Erinnerung gelebt haben. — Unter den entfernteren Descendenten Sems darf das vielbesprochene Ophir unserer Beachtung nicht entgehen. Man hat es in Asien, und zwar in Arabien, Persien, Indien und Java, in Afrika, und zwar auf dessen Ostseite, ja sogar in Amerika, nämlich in Peru, gesucht; für die afrikanische Küste sprechen sich Maspero und sein Redactor Pietschmann aus. Ueber die Städte in der Episode vom Reich Nimrods liefert uns Maspero nur magere, über das bis jetzt Bekannte und Erkannte nicht hinausreichende Notizen: Ninive und Calah sind allbekannt, Erech macht er zu Warka, seinen keilinschriftlichen Namen schreibt er „Uruch", E. Schrader „Arku"; Akkad weiß er so wenig als dieser zu recognosciren; Chalneh, keilinschriftlich „Kalanneh", combinirt auch er mit Nopher-Niffer und Rechoboth-Ir und Resen erwähnt er gar

nicht. — Die Heimat Abrahams, Ur-Chasdim, ist für Maspero mit allen Assyriologen Mugheir auf dem rechten Ufer des unteren Euphrat. Eine Localisirung, welche zuerst Eupolemus mit seiner babylonischen Heimatstadt Abrahams, Kamarine, gegeben hat. Der Zusammenhang dieses Städtenamens mit قَمَر, „Mond", den man früher irrtümlich für die Identität Urs mit Warka durch dessen unmögliche Combination mit יֶרַח verwerthen wollte, läßt ihn lediglich als die arabisch-griechische Uebersetzung von Ur erscheinen, da uru im Assyrischen „Mond" bedeutet. Gegen diese südliche Ortsbestimmung hat zuerst Dillmann und nach ihm Kuhl Einsprache erhoben. Ist aber die Differenz der Zusammensetzung und der Einfachheit zwischen dem hebräischen und assyrischen Namen eine wirkliche Instanz gegen die Identität von Ur-Chasdim und Ur? Wird das Stillschweigen des Buchs der Ursprünge von einer Arphachsadwanderung nach Babylonien nicht vielleicht, wie z. B. Duncker will, durch Arphachsads Sohn, Selah, wenigstens andeutungsweise gebrochen? Warum sollte ferner ein Hirtenzug, der vom unteren Euphrat nach Palästina wollte, nicht den Weg über den Euphrat hinüber und an dessen linkem Ufer hinauf bis ungefähr zur Furth von Thapsakus und von da nach Thadmor („Tur-Meda") und Damaskus, oder bis zur Furth von Karchemis, d. i. nach Maspero nicht Circesium, sondern Mabug oder Hierapolis, und von da nach Hamath und Damaskus, gewählt haben können, um so viel als möglich die Wüste zu vermeiden? Muß sodann Haran statt des nur eine bis zwei Tagreisen von Thapsakus entfernten Karrhä gerade das armenische Arran oder Aranieh Ewalds sein? Dillmann zieht ja das selbst in Zweifel! Wo ist endlich der Beweis dafür, daß Ur-Chasdim eine Landschaft und keine Stadt war, und daß, wenn es eine Stadt war, diese von dem südbabylonischen Ur verschieden war? Soll doch auch kein anderer von den Ur lautenden Ortsnamen auf das Ur Abrahams passen! Neuestens hat es nun Halevy in die Gegend von Damaskus verlegen wollen, aber doch wol nicht wegen des dasmascenischen Königtums Abrahams bei Nikolaus von Damaskus und Justin? Diese

Tradition ist wol nicht mehr als der mythische Reflex der Verbindung des Erbsohnes Elieser mit Damaskus durch Wortspiel oder Glosse in Gen. 15, 2, welche wenn sie einen historischen Gehalt hat, direct gegen einen Connex der abrahamischen Familie mit Damaskus spricht. — Gehen wir mit Abraham über die Grenze des gelobten Landes, so ist Maspero mit der Mittheilung von Keilschrift- und Hieroglyphennamen aus der Geographie Palästina's sehr sparsam und bedient sich meist der biblischen. Für die ersteren sind wir eben an E. Schrader, für die letzteren an Brugsch gewiesen, der uns vom Hermon bis zum Bache Aegyptens mit einer Reihe geographischer Hieroglyphennamen versorgt, deren Identification mit biblischen freilich mehr als eines Fragezeichens bedarf. Heben wir die wichtigsten aus, so begegnen uns im obersten Norden rechts und links vom „Jardanu" oder Jordan „Luis" d. i. Laisch, „Hazor" d. i. Hazor, „Aksep" d. i. Achsaph; weiter südlich „Maroma" und „Kinnarut", die alten Täuferinnen der Seen Merom und Genezareth, dann „Dapur im Lande der Amoriter", d. i. die Feste auf dem Berg Thabor, zu der vom Westen her der Carmel vielleicht als „Kerimau", wie Brugsch schreibt, oder als „Karmana", wie Maspero will, herübersieht; tiefer, südwestlich liegt das schlachtenberühmte Megiddo als „Maketha" oder „Makethu", um vieles südlicher das alte Gibeon als „Qebeana"; und dann Jerusalem? Nein, Jerusalem findet sich nirgends! Ein „Schalama" kommt wol vor, allein es soll Salem oder Saleim südlich von Scythopolis sein. Doch wir eilen der Grenze zu an „Alan" d. i. Eglon und „Gazatu" d. i. das philistäische Gaza vorüber nach „Harkaro" oder „Harinkola" oder „Absakabu", drei angebliche Namen für Rhinokorura. — Jenseits der Grenze interessiren uns vor allen Dingen die Localitäten der Geschichte Josephs und des Auszugs aus Aegypten. Zu den ersteren gehört mit ihrem Obelisken bei dem Dorf Matarieh als ihrem einzigen noch sichtbaren Denkzeichen die Heimatstadt seiner ägyptischen Gattin, das alte „Anu", On oder Heliopolis, um einen ganzen Breitegrad nördlicher gelegen, als der nachmalige Wohnplatz seines Vaters Jakob zwischen dem sebennytischen Nilarm und der Wüste; ferner das Land Gosen, hieroglyp-

phisch „Kesem“, welchem On von den Septuaginta und der koptischen Bibelübersetzung einverleibt wird. Zu den letzteren gehören die Arbeits- und Lagerstationen der Israeliten bis zum Schilfmeer. Die einen sind die are miskenoth, die „Schatzhäuser“ nach Luther oder „Vorrathsstädte“ nach der landläufigen Interpretation, welche jedoch Brugsch nach dem Vorgang S. Birchs mit Rücksicht auf das ägyptische mesket, meskeneth, „Tempel, Heiligtum“, in „Tempelstädte“ verwandeln möchte, Pithom und Ramses. Das erstere hieß ägyptisch „Pi-tum“, „die Stadt des [Sonnengottes] Tum“, und lag nach Brugsch im Nomos Sethroites, nach Ebers aber südöstlich von Bubastis auf der Trümmerstätte Tel es-Soliman, nach der gewöhnlichen Meinung jedoch auf der von Tel-el-Kebir. Das letztere hieß ägyptisch „Piramses“, „die Stadt des Ramses“, weil sie Ramses II. aus ihren Ruinen wieder aufgebaut hatte, und war nach Brugsch, Ebers und Maspero mit Zoan, ägyptisch „Ze' an“ und Zo'an, griechisch Tanis, identisch. Die anderen bilden gegenwärtig eine Streitfrage zwischen Brugsch und Ebers. Brugsch hat nämlich gestützt auf den Papyrusbericht eines Beamten in Ramses aus dem mosaischen Zeitalter, welcher auf der Verfolgung zweier entlaufenen Sklaven seine erste Tagreise bis Suchoth machte, von da in zwei Tagen nach Chetam kam, wo er erfuhr, daß die Flüchtlinge schon die „Schanzmauer, nördlich von Migdol des Königs Seti-Menephtha“ überstiegen hätten, für den Auszug der Israeliten die Marschroute von Ramses über Daphnä zu der ägyptischen Heerstraße nach Palästina zwischen dem Sirbonissee und Mittelmeer bis zu dem Berg Kasios oder Baal-Zephon und über dessen Rücken durch den See gegen Süden zuerst auf der internationalen Orientalistenversammlung zu London 1874 vorgeschlagen und in seinem neuesten Werke beibehalten, wogegen Ebers die fraglichen Ortslagen mehr gegen Süden verschiebt, so daß er Suchoth in dem Landstrich zwischen Birket-Balah und Timsah sucht und den Zug hinter Suchoth schon vor Etham, das er östlich vom Südende des Birket-Balah an die Grenzmauer verlegt, gegen Süden ablenken und dann westlich an den Bitterseen vorüber durch den Golf von Suez gehen läßt, wobei er

Pihahiroth, statt es mit Brugsch für den „Eingang zu den Abgründen“ oder „Barathra“ des Sirbonissee's zu erklären, herkömmlichermaßen mit dem Kastell Adschrud identificirt, Baal-Zephon auf dem Atâkagebirge und Migdol statt bei Pelusium am Südende der Bitterseen sucht, — Conjecturen, für die er freilich den Beweis schuldig bleibt und den Vorwurf des Widerspruchs mit sich selbst sich gefallen lassen muß, daß er einerseits ausdrücklich das biblische Ramses mit Zoan-Tanis-San identificire und anderseits bei seiner Auszugsrichtung doch dessen Verschiedenheit von Zoan und Einerleiheit mit dem viel südlicheren Ramses-Maschuta voraussetze, wozu ihn freilich eigentlich schon seine Localisirung von Pithom zwingt. Jeden Falls hat aber auch die Brugsch'sche Zugrichtung schwere Bedenken gegen sich, welche Riehm im Artikel „Hahiroth“ in seinem „Handwörterbuch des biblischen Altertums für gebildete Leser“ aufgezeigt hat. Die schwersten sind die biblische Einschränkung des Namens „Schilfmeer“ auf den älanitischen Meerbusen und den Golf von Suez, die Wendung des Zuges nicht hinter, sondern vor Etham, also nicht erst am Berg Kasios, und die Unerklärbarkeit der Meinung des Pharao, die Israeliten hätten sich im Lande verirrt und seien in der Wüste eingeschlossen, bei ihrem Verbleiben auf der Heerstraße bis an die Landesgrenze. Einwendungen, denen der Referent noch zwei Fragen beifügen möchte. Die eine lautet mit Rücksicht auf den Uebergang bei Daphnä über den Wasserarm zwischen dem Menzahleh-See und dem Birket-Balah: ist denn das Volk Israel zweimal durch das Wasser gegangen? Die andere mit Rücksicht auf die ägyptischen Festungen zur Deckung der Heerstraße: warum schweigt die Bibel von den unvermeidlichen Zusammenstößen mit deren Besatzungen, wenn die Israeliten auf der gewöhnlichen Heerstraße vorüberzogen?

Gehen wir von der Geographie zu der Geschichte über, so beginnen nach Maspero die Berührungspunkte des A. T.'s mit den profanen Traditionen schon in dem Schöpfungsbericht. Dieser soll nämlich nur der Abklatsch der „turanischen“ Priestersage von der Ausgeburt aller göttlichen und irdischen Lebensgestalten aus dem Urwasser „Mummu-Tiamat“ (zu deutsch „Meer-“ oder

„Abgrundmutter") unter Weglassung der Vorgänge und Kämpfe im Götterleben sein, deren letzte Schatten übrigens Pietschmann noch im Behemoth und Leviathan des Buches Hiob und des Thalmud erkennen will. Dasselbe soll bei der Sintflut und Sprachverwirrung der Fall sein. Hier findet der Referent zu allererst das Prädicat „turanisch" der chaldäischen Urfagen unter dem Niveau der neuesten Forschungsstufe, da dasselbe nach dem competenten Urtheil A. v. Gutschmids mindestens den Spott Mephisto's auf den prächtigen Ersatz des Begriffs durch das Wort exemplificirt und nach den Untersuchungen Sachau's und Halevy's sogar in das Gegentheil seiner Bedeutung bei den Assyriologen umschlägt, indem es statt einer uralisch-altaischen vielmehr eine semitische Volks- und Sprachqualität anzuzeigen scheint, da das „Turya" des Zendaveſta wahrscheinlich Syrien bedeutet. Sodann vermag er ein Recht der Verwerthung dieser Sagen zu weit reichenden Schlüssen in so lange nicht anzuerkennen, als die Lesung und Deutung der sie enthaltenden Keilschriftdocumente noch so unsicher ist, wie heute. Aber auch im Fall der unwidersprechlichen Zuverläßigkeit ihrer Interpretation könnte er um der Details willen in der gegenseitigen Uebereinstimmung und Abweichung die keilinschriftliche Tradition nicht als Quelle und die biblische nicht als deren Abwasser gelten lassen, sondern beide nur als Parallelen von ungleicher Reinheit. — Die erste biblische Person, welche bei Maspero das geschichtliche Interesse in Anspruch nimmt, ist Nimrod. Er macht ihn zum Doppelgänger Izdubars, einer Heraklesgestalt der chaldäischen Urfage, bei deren Namen Pietschmann vorsichtig die Unsicherheit der Lesung vormerkt. Diese Smith'sche Identification ist von Oppert in den „Göttinger gelehrten Anzeigen" 1876, S. 875 ff. mit beachtenswerthen Einwendungen angegriffen worden. Ausgehend von der Vielseitigkeit Izdubars, die dem Jäger und Städtebauer Nimrod lediglich abgeht, durch welchen Mangel letzterer wesentlich als eine historische und nicht mythologische Figur charakterisirt wird, verwirft Oppert zunächst das Smith'sche tertium comparationis des Zuges Nimrods nach Assur und seiner dortigen Gründung Ninive's, indem er in Gen. 10, 11 Assur als Subjectsnominativ mit den Septuaginta,

Vulgata, Luther, Perizonius, Michaelis, Schumann und v. Bohlen gegen die es als Objectsaccusativ nehmenden Onkelos, Bochart, Clericus, Rosenmüller, Tuch und E. Schrader auffaßt. Sodann premirt er die chronologische Differenz zwischen dem Auftreten Nimrods nach, und Izdubars, der keineswegs als ein Nachkomme des „Abrahasis" oder Xisuthros bei Berosus erscheine, vor der Sintflut. Endlich glaubt er den ersteren, gestützt auf Mich. 5, 5 in eine Personification eines alten erobernden Jägervolkes im unteren Euphratgebiet einschließlich Elams und den letzteren in Alorus, den ersten Menschen bei Berosus, verwandeln zu dürfen. Ohne Oppert in dieser Charakterisirung Nimrods beizustimmen, hält es der Referent aber gleichwol für bedenklich, daß Maspero denselben trotz seiner Vergleichung mit Izdubar doch für eine historische, freilich ganz allein aus der allgemeinen Vergessenheit seiner Umgebung gerettete Figur ansieht. Das gänzliche Fehlen des Namens in der altassyrischen Sage und Geschichte erweckt nämlich in Verbindung mit der Merkwürdigkeit, daß der Name „Nimrod" erst um 1000 v. Chr. in einer Hieroglypheninschrift bei Brugsch als der des assyrischen Großkönigs und Vaters des Gründers der XXII. entschieden assyrische Namen enthaltenden Dynastie „Naromath" auftaucht, einen bösen Argwohn gegen das Alter und damit gegen die Geschichtlichkeit des biblischen Nimrod der Urzeit. — Abraham sieht er ebenso für den wirklichen Führer desjenigen Theils der unter dem sagenhaften Thara aus dem südlichen Chaldäa flußaufwärts nach Haran gezogenen Semitenstämme an, welcher über den Euphrat gieng, Syrien durchzog und bei Hebron sich festsetzte. Die Geschichtlichkeit der Episode Gen. 14 läßt er durch die keilschriftlichen Kuduriden in Elam bezeugt sein. — Bei Jakob-Israel reichen sich endlich Maspero und Brugsch die Hände. Letzterer erkennt sogar in dessen Geschichte den Punkt, wo die ägyptischen Monumente zum ersten Male biblische Personen und Facten chronologisch fixiren. Auf einem in Tanis gefundenen Denkstein aus der Zeit des Pharao Ramses II. ist nämlich als Datum der Abfassung der Inschrift das Jahr 400 des Hykfoskönigs Nub angegeben. Nun setzt Brugsch, welcher nach dem Vorgang des

Schweden Lieblein in der chronologischen Verwerthung überlieferter Geschlechterreihen die Stammtafel eines ägyptischen Hofbaumeisters auf den Felswänden von Hammamat, Namens „Chnum-ab-ra", der nach S. 37 im 27., nach S. 665 aber im 28. und 29. Regierungsjahr des Darius Hystaspis, also in den Jahren 493 bis 490 v. Chr., gelebt hat, zum Eckstein seiner Königsrechnung macht und nun die Regierungszeiten der Pharaonen der Tafel von Abydos nach der Generationenrechnung Herodots von 490 v. Chr. an rückwärts je zu 33 Jahren berechnet, als wahrscheinlichste mittlere Durchschnittszahl für die Regierung Ramses' II. 1350 v. Chr. an und bringt so die Herrschaft Nubs, und zwar wahrscheinlich deren Anfang, auf 1350 + 400 = 1750 v. Chr., — eine Jahrszahl, welche zum Datum der Einwanderung Jakobs in Aegypten und der dortigen Amtsthätigkeit Josephs wird, wenn man mit Rücksicht auf die heutzutage fast allgemeine Annahme des Auszugs aus Aegypten nach dem Tode Ramses' II. unter seinem Nachfolger Menephtha II. von ungefähr 1300 v. Chr. nach 2Mos. 12, 40 um 430 Jahre zurückrechnet. Beifall vermag jedoch der Referent, der die Sache der biblischen Zahlen so lange ein Lauth und Oppert ebenfalls auf Grund der Denkmäler an 1490 und 1493 v. Chr. für den Auszug festhalten, nicht verloren geben kann, diesem Calcul keinen zu zollen, da er nur den Schein monumentaler Objectivität hat, in der That aber auf dem immerhin subjectiven, der geschichtlichen Sicherheit ermangelnden Ansatz der Regierungszeit Ramses' II.[1]) ruht und zu der Verwerfung des von Oppert anerkannten Datums des Tempelbaus in 1Kön. 6, 1 zwingt, das doch an und für sich ebenso viel Glauben verdient, als die 430 Jahre des Aufenthalts der Israeliten in Aegypten. Mag es sich übrigens mit der Zeitrechnungsfrage hier verhalten, wie es will, darin sind jeden Falls Brugsch

[1]) Brugsch bemerkt selbst, „daß die hundertjährige Dauer von drei aufeinander folgenden Regierungen vielmehr unter als über der Wahrheit steht", was ganz mit dem Umstande übereinstimmt, daß sein Ansatz des Beginns der XVIII. Dynastie auf 1558 v. Chr. um durchschnittlich 100 Jahre später ist, als der der neueren Bearbeiter Manetho's, Bunsen, Böckh und Lepsius.

und Maspero mit Recht einig, daß Jakob und Joseph in die Hyksoszeit und an einen Hyksoshof gehören. Was die Einzelheiten des Schicksals Josephs in Aegypten betrifft, so bringt Brugsch eine von ihm und Ebers auch schon früher benützte Parallele zu dessen Scene mit dem Weibe Potiphars und eine zweite neue zu den sieben Hungerjahren unter dessen Vezirat aus einer Grabinschrift von el-Kab bei, in welcher ein gewisser Baba, ein angeblicher Zeitgenosse des thebanischen Königs Ra-Sekenen Taa III. unmittelbar vor dem Beginne der XVIII. Dynastie, seiner Getreidespenden während einer vieljährigen Theurung sich rühmt. Doch beruht die von Brugsch diesem Baba angewiesene Zeitstellung lediglich nur auf den indirecten chronologischen Anzeichen des Charakters der Malerei in dem Grab, der möglichen Identität dieses Baba mit dem gleichnamigen Inhaber eines benachbarten Grabes aus der angegebenen Zeit und des im ganzen freilich seltenen, aber eben doch durch ein Monument der XII. Dynastie bezeugten Vorkommens jahrelanger Hungersnoth, so daß man schwerlich mit Brugsch dessen Gleichzeitigkeit mit Joseph wird annehmen dürfen. Interessant ist die Erklärung der in der Geschichte Josephs sich findenden ägyptischen Wörter. Die Ausrufung abrek heißt „beuget die Kniee"; die Würde eines Zaphnatpaneach ist die des „Landpflegers des Bezirks von der Stätte des Lebens" d. h. des Hauptorts des sethroitischen Nomos, Asnat ist der ägyptische Frauenname „Sant" oder „Snat"; der Priester Potiphera heißt das „Geschenk der Sonne", nach Ebers „hingegeben dem Phra" d. i. dem Sonnengott; der anders geschriebene und deswegen von Brugsch gegen Ebers u. a. von diesem unterschiedene Name des Kämmerers Potiphar „das Geschenk des Erschienenen". — Die Bedrückung der Israeliten in Aegypten glaubte man seit Chabas durch die „Aperiu, welche Steine zu der großen Festung Rameſſu's zu schleppen haben", in einem Papyrusbericht aus der Zeit Ramses' II. illustrirt zu sehen. Brugsch leugnet aber deren Verwandtschaft mit den Hebräern auf das entschiedenste und verwandelt sie in die midianitischen Beduinen in der Wüste vom Golf von Suez bis zum Nil südlich von Heliopolis, — eine Auffassung, der jedoch Ebers im letzten Jahr-

gang der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“ zu Gunsten von Chabas mit Gründen entgegentreten zu wollen erklärt. — Ueber den Pharao des Auszugs sind Brugsch und Maspero uneins. Der erstere setzt den Auszug, wie schon oben bemerkt, in die Zeit Menephtha's II. von 1300 bis 1266 v. Chr.; der letztere findet dagegen die Zustände Aegyptens unter diesem König noch zu consolidirt, als daß die Empörung und Flucht der Israeliten unter ihm hätte gelingen können, und verlegt deswegen den Auszug in die unruhigen Jahre vor oder nach dem Tode seines Sohnes und Nachfolgers Seti's II., der ebenfalls nebenbei den Namen Menephtha führte und nach Brugsch von 1266 bis 1233 regierte. Mose selbst weiß keiner der beiden Gelehrten in einer ägyptischen Persönlichkeit zu recognosciren, wie das seiner Zeit Lauth in einem gewissen „Mesu, dem Hörer des Phtha“, freilich unter allseitigem Widerspruch versucht hat. Doch glaubt Brugsch, sein Andenken sei in dem Namen einer hundert Jahre nach dem Tode Ramses' II. erwähnten Oertlichkeit in Mittelägypten „I-en-Mosche“, „die Insel oder das Ufer des Mosche“, erhalten gewesen. — Für die vierzig Jahre in der Wüste ist Maspero's Rechtfertigung eines langjährigen Aufenthalts der Israeliten daselbst mit der Hinweisung auf die großen Kriege Ramses' III., welche das südliche Syrien zu ihrem Schauplatz hatten und dem Führer der Israeliten ein geduldiges Ausharren in der Wüste zu der Eingewöhnung des Volkes in die staatlichen und kriegerischen Bedingungen der Selbständigkeit räthlich machen mußten, gegen den zum Dogma gewordenen Zweifel an ihrer Geschichtlichkeit von Werth. — Einen neuen Conflict mit den Aegyptern führte der Einzug der Israeliten in Kanaan nicht herbei, da die Ramessiden nach dem Urtheil Maspero's sich mit dem Besitz etlicher Festungen an der großen Heerstraße nach Syrien begnügten und sich um den Herrschaftswechsel im übrigen Lande nicht bekümmerten. So hörte denn die politische Berührung mit der südwestlichen Weltmacht bis in die Zeit Salomo's auf. Aber auch mit der östlichen ergab sich Jahrhunderte lang keine, da die assyrischen Eroberer noch allzuviel und lang im Osten und Norden beschäftigt waren, als daß sie so weit über den Euphrat hätten

herübergreifen können. Erst in der Geschichte Samaria's machen sich deren Eingriffe bemerklich. Was nun die Berührung Salomo's mit Aegypten betrifft, so besteht sie bekanntlich in dessen Heirat mit einer ägyptischen Königstochter. Unsere beiden Historiker geben über deren Vater keine Auskunft. Er kann aber kaum ein anderer gewesen sein, als der letzte Pharao der XXI. tanitischen Dynastie, Psusennes II. bei Manetho, welchem Brugsch die Jahre 1000 bis 967 v. Chr. anweist, während Maspero den Tod Salomo's auf 929, also seinen Regierungsantritt auf 929+40 = 969 v. Chr. setzt. Auf den chronologischen Cardinalpunkt des Regierungsantritts Salomo's wirft jedoch die Möglichkeit der annähernden Bestimmung des Datums des palästinischen Kriegszugs Sisaks, „Schaschanq I." nach Brugsch und „Sheshonq I." bei Maspero, im 5. Jahre Rehabeams durch zwei ägyptische Steinurkunden ein Licht, das uns die eigene Entscheidung über denselben erlaubt. Die eine ist die oben erwähnte Stammtafel des Hofbaumeisters „Chnum-ab-ra" auf den Felswänden von Hammamat, welcher den Hofbaumeister „Hor-em-saf" als seinen 14. Vorgänger aufzählt. Die andere ist die Gedächtnisinschrift dieses „Hor-em-saf" über den ihm im 21. Jahre „Schaschanq I." von diesem zugekommenen Befehl zum Bau der Ruhmeshalle der Bubastiden am Amonstempel von Karnak in den Steinbrüchen von Silsilis. Rechnet man nun mit Herodot 33½ Jahre auf eine Generation, so hat „Hor-em-saf" seine Laufbahn spätestens (13×33½)+490 = 924 v. Chr. geschlossen, die Ausführung des Hallenbaues hatte also spätestens 925, der in einer Wandinschrift dieser Halle beschriebene palästinische Kriegszug Sisaks aber mindestens 1 Jahr früher, also 926, mithin der Tod Salomo's spätestens 926+5 = 931 und sein Regierungsantritt 931+40 = 971 v. Chr. statt. Nimmt man an der runden Zahl 40 für die Regierungszeit Salomo's Anstoß, so beweist dafür das 41jährige Alter Rehabeams bei seiner Thronbesteigung, daß sein Vater eher länger als kürzer regiert hat. Genau dasselbe Antrittsdatum Salomo's bringt auf den Grund biblischer, freilich durch die fatale Correctur der 480 Jahre in 1 Kön. 6, 1 in 580 verdächtiger Zahlencombination Röckerath heraus, ein ganz ähnliches Movers und

A. v. Gutschmid, wenn sie auf den Grund phönicischer Epochenzahlen den Anfang des Tempelbaus auf 969 oder 967 v. Chr. setzten. Historisch richtig kann jedoch dieses Datum nicht sein, da einerseits 971 das späteste mögliche Antrittsdatum Salomo's nach dem obigen ägyptischen Calcul ist, und anderseits das Generationsalter Herodots „eher unter, als über der Wahrheit steht", um eine oben angeführte Bemerkung Brugsch' zu wiederholen. Man wird demnach mit dem Regierungsantritt Salomo's bis zum Jahr 1000 v. Chr. in runder Zahl hinaufzugehen haben. In feindliche Berührung mit den südwestlichen Nachbarn kam zuerst vielleicht Salomo's Enkel Assa durch den Einfall Serahs des Kuschiten in 2 Chron. 14, 9—13. Brugsch erwähnt ihn zwar in dem vorliegenden Werke gar nicht, erklärt ihn aber nach einer Anmerkung bei Maspero in seiner neuen Ausgabe der Histoire d'Égypte, Bd. I, S. 228, für das Unternehmen eines, freilich viel späteren Aethiopenkönigs Aterk-Amen, welche Ansicht Fr. Lenormant theilt. Maspero dagegen verweist denselben in das Gebiet der Sage, worin ihm Movers, hier übrigens allzu kühn, mit der Metamorphose Serahs in Memnon-Adonis vorausgegangen ist. Unter den äthiopischen Eindringlingen jener Zeit in Aegypten, welche Brugsch aufzählt, findet sich keiner, dessen Name sich mit Serah combiniren ließe, und Manetho's Osorchon, der Sohn Sisaks, mit dem man Serah von Des Vignoles bis auf Unger und Ebers identificirt, war ein Semite und kein Kuschite. Mit Zuverläßigkeit lassen sich dagegen So und Thirhaka in den kuschitischen Herrschern der XXV. Dynastie Sabako, hieroglyphisch „Schabak", keilinschriftlich „Shabe" [1]), und Tearkon oder Tarakon, hieroglyphisch „Taharaqa" oder

1) Der Schlußconsonant k in der ägyptischen Namensform ist nach Oppert der Ausdruck eines der Geezsprache eigentümlichen, den anderen semitischen Sprachen fremden Kehllautes, den die assyrische Form mit einem dem Ain ähnlichen Zeichen wiedergegeben, die hebräische aber einfach abgestoßen hat. Nach Brugsch ist das schließende k der nachgesetzte Artikel in der Sprache der nubischen Barabra, so daß der Name „der Kater" bedeutet. Sei dem, wie ihm wolle, jeden Falls ist So mit Brugsch und Maspero als „Seve" zu vocalisiren, was schon Winer vorgeschlagen hat.

„Taharqa", keilinschriftlich „Tarquu" oder „Tarqu", recognosciren. In Conflict bringen diese beiden die ägyptische Chronologie mit der biblischen nicht, da wir nur über ihre ägyptische, nicht aber über ihre äthiopische Regierungszeit Zahlenangaben besitzen. Es ist deswegen für die Chronologie Hiskia's gleichgültig, ob man die ägyptische Regierung Thirhaka's mit Brugsch und Maspero auf den Grund einer Apisgrabinschrift, welche den Geburtstag des betreffenden Apis in das 26. Regierungsjahr Thirhaka's, seinen Todestag in das 20. Regierungsjahr Psametichs I. und seine ganze Lebensdauer auf 21 Jahre setzt, auf 693 oder 692 bis 666 v. Chr. berechnet oder nicht, wenn man nur mit M. v. Niebuhr, Duncker, und Maspero seinen Zug gegen Sanherib in seine vorägyptische äthiopische Regierungszeit verlegt. Ja die Gesamtregierungszeit Thirhaka's kommt sogar in schöne Harmonie mit der Bibel, wenn es sich in der Angabe Röckeraths nicht um einen Irrtum oder einen Druckfehler handelt, daß die Apisgrabinschrift Nr. 2035 im Louvre das 46. Jahr dieses Königs erwähne. Setzt man nämlich mit Brugsch und Maspero das erste Regierungsjahr Psammetichs auf 666 oder mit Herodot auf 670 v. Chr., so kommt das erste Jahr Thirhaka's in Aethiopien auf $666 \times 46 = 712$, oder $670 \times 46 = 716$ v. Chr. Die letztere Zahl aber reicht über das 14. Regierungsjahr Hiskia's nach Petav, Usher und Scaliger um 3, nach Des Vignoles um 7 Jahre hinaus. Rechnen wir nun noch bis zu Sabako um die 12 oder 14 Regierungsjahre seines Sohnes und Nachfolgers Sevechus bei Manetho, also bis zu 724, beziehungsweise 726, oder 728, beziehungsweise 730 v. Chr. zurück, so haben wir seine biblische Gleichzeitigkeit mit dem ihn gegen Salmanassar zu Hülfe rufenden Hosea. Von den Königen der XXVI. Dynastie verflicht die Bibel den Pharao Necho, Nechao II. bei Manetho, „Neku" oder „Neko" bei Brugsch und Maspero, als Sieger von Megiddo 608 und als Besiegten von Karchemis 605 v. Chr. nach Maspero, und den Pharao Hophra, Apries bei Herodot, Uaphris bei Manetho, Uahabra oder Uhabra bei Brugsch und Maspero in den Todeskampf des unglücklichen Juda, beide ohne Widerspruch gegen die monumentale Chronologie, seitdem durch Apisgrabinschriften erwiesen ist,

daß Herodot mit seinen 16 Regierungsjahren Nacho's gegen die 6 Manetho's Recht hat.

Wenden wir uns von Westen nach Osten und gehen wir den Berührungen des getheilten Reiches Israel mit Assyrien nach, so sehen wir hier die biblische Chronologie durch die Keilschriftberichte weit bedenklicher compromittirt, als durch die Hieroglyphen, wenn wir nämlich unsere Vernunft gefangen nehmen unter den Glauben an die Unfehlbarkeit der chronologischen Projection eines Keilschriftforschers, der Maspero sich unbedingt unterworfen hat. So viel aber auch die deutsche Wissenschaft Ursache zum Stolz auf diese Huldigung des Franzosen vor dem deutschen Meister Eberhard Schrader hat, so darf dies doch keinen Grund zur Zurückhaltung von Bedenken gegen dessen Correctur der biblischen Geschichte und Zeitrechnung des neunten und achten Jahrhunderts nach Maßgabe seiner Deutung und Verwerthung der assyrischen Keilschriften abgeben. Zunächst sollte nun aus dem assyrischen Contact Israels die Bundesgenossenschaft Ahabs mit Benhadad (trotz des keilschriftlichen, neuerdings in „Rammanidri" corrigirten „Binidri", nicht „Benhadar", wie Maspero schreibt, da A. v. Gutschmid und Ed. Meyer die Existenz eines Gottes Hadad bewiesen und W. Graf von Baudissin seine Zweifel an ihm zurückgenommen haben) gegen Salmanassar II. trotz Schraders Appellation an den Friedensbund zu Aphek nach Wellhausens Darlegung ihrer geschichtlichen Unwahrscheinlichkeit verschwinden und Oppert's und Schraders „Ahabu Sirlai" nach A. v. Gutschmids Nachweis der Unzuverlässigkeit dieser Lesung niemand mehr für „Ahab von Israel" imponiren. Ebenso wenig aber erlaubt die biblische Chronologie, ihn mit Wellhausens verwegener Abbreviatur in einen „Joram ben Ahab" umzudeuten. Auch in Jorams Nachfolger Jehu vermag der Referent den Adressaten der Quittung Salmanassar's II. für den „Tribut Jahua's des Sohnes Humri's" mit dem zuletzt genannten Gelehrten nicht zu erkennen, weil er zwischen den zweihöckerigen Kameelen des Landes Kirzana und Musri aufgeführt ist. Zu den von Wellhausen und A. v. Gutschmid abgethanen Identificationen keilinschriftlicher Königsnamen mit biblischen gehört weiter die des „Azriyahu" oder „Açuriyahu"

mit Asarja-Usia von Juda. Man muß wahrhaftig mit Maspero von der Unvermeidlichkeit dieser auf vier verstümmelten Inschriften beruhenden Identification überzeugt sein, um es glaublich zu finden, daß einem syrischen Dynastenbund gegen „Tuklat-habalasar" II. selbst Personen beitreten, welche dem Schauplatz der Begebenheiten so fern standen, wie Azariah von Juda. Schwerer fällt die Tributzahlung eines „Minihimmi Samirinai" an Tuklat-habalasar II. in das Gewicht, wenn der erstere einer und derselbe mit Menahem von Israel ist, da sie zu der vielbeliebten Verschmelzung Phuls und Tiglath-Pilesers in Eine Person geführt hat. Diese Unification steht jedoch auf schwachen Füßen, nachdem A. v. Gutschmid aus der assyrischen Verwaltungsliste scharfsinnig deducirt hat, daß Tiglath-Pileser außer den Kriegszügen nach Philistäa und Damaskus, welche mit den aus den Zeiten der Könige Pekah und Ahas in 2 Kön. 15, 29 und 16, 7—9 erzählten zusammenfallen, keinen weiteren nach Samaria unternommen habe, da die Züge nach Arpad bei der viel größeren Entfernung dieser Stadt von Samaria als von Ninive unmöglich mit Schrader als Züge gegen Samaria aufgefaßt werden könnten. Gewonnen ist übrigens mit A. v. Gutschmids Aufrechterhaltung der Selbständigkeit Phuls, den er in dem Porus des ptolemäischen Kanons wiederfindet und auf Grund der von ihm gemeinschaftlich und nicht successiv aufgefaßten Wegführung von Ruben, Gad und halb Manasse durch Phul und Tiglath-Pileser in 1 Chron. 5, 26 und des Hülferufs des Ahas an die Könige von Assyrien in 2 Chron. 28, 16 zum Mitregenten und möglichen Bruder Tiglath-Pilesers mit dem Sitz in Sepharvaim macht, für die Autorität der biblischen Chronologie nichts, da er den Einfall Phuls in Israel gleichzeitig mit dem Unternehmen Tiglath-Pilesers gegen Arpad 742—740 erfolgt sein läßt und also unter die Zeiten Menahems heruntersetzt. Muß denn aber der Tributzahler „Minihimmi Samirinai" nothwendig der König Menahem von Samaria sein, dessen Könige doch sonst in den Keilschriften nur als solche des „Landes und des Hauses Humri" bezeichnet werden, und erinnert sein Schicksalsgenosse „Rasunnu Dimaskai" nicht weniger an den König Rezin, als an einen untergeordneten Edlen aus

dem Geschlechte der Reson von Damaskus, so daß die beiden Bundesgenossen Pekah und Rezin ihren Tribut an Tiglath-Pileser durch zwei Stellvertreter, einen nicht näher bekannten Menahem aus der Stadt Samaria und einen desgleichen Reson aus der Stadt Damaskus, abgeliefert hätten, wodurch die Stellvertreter anstatt ihrer Herren zu der Ehre der Aufführung ihrer Namen im königlich assyrischen Siegesbericht gekommen sein könnten? Könnte ferner der assyrische Gegner des Königs Menahem in der Bibel, „Phul", nicht der Eponyme von 769, „Bilmalik", als Feldhauptmann des damaligen assyrischen Königs gewesen sein, wenngleich die Verwaltungsliste für das Jahr 769 nur einen Feldzug in das unbekannte Land „Ituh" verzeichnet? (Vermuthungen, welche der Referent schon in den Jahrgängen 1874, S. 780 und 1876, S. 135 und 142 dieser Zeitschrift ausgesprochen hat.) Einen Lichtstrahl wirft jedoch in diese dunkeln Schatten die Uebereinstimmung der Keilschrifturkunden mit der Bibel im Datum der Eroberung Samaria's durch Sargon oder „Saryukin" 722 oder 721, wie A. v. Gutschmid will, mit dem wegen der Differenz eines Jahres niemand wird streiten wollen. Diesen Lichtstrahl droht aber der Widerspruch des keilschriftlichen Datums des Einfalls Sanheribs, der nach Maspero 704 auf den Thron kam, 702 oder 701, mit dem biblischen, dem 14 Jahre Hiskia's in der in 2 Kön. 18 uns vorliegenden Fassung der Erzählung alsbald wieder zu verschlingen. Nach 2 Kön. 18, 1. 9. 10 regierte nämlich Hiskia gleichzeitig mit Hosea, wie auch Maspero annimmt, wenn er den ersteren 727 und den letzteren 729 den Thron besteigen läßt; also kann Hiskia's 14. Jahr unmöglich das des Einfalls Sanheribs gewesen sein, außer man wirft mit Wellhausen die Gleichzeitigkeit Hiskia-Hosea beiseite und verlegt den Regierungsantritt Hiskia's in das Jahr 715. Glücklicher als Wellhausen ist nun aber in der Lösung dieses Problems Kleinert durch den Nachweis der Confusion zweier assyrischer Einfälle, des von Sargon in der Nimrudinschrift in den Jahren 713—711 und des von Sanherib im Jahre 702 oder 701 in den einzigen des letztgenannten Königs, von dem Redactor von 2 Kön. 18 unter Uebertragung des Datums des ersteren auf den letzteren gewesen.

Hienach dürften die biblischen Geschichtszahlen des achten Jahrhunderts immer noch nicht gegen die Fündlein der Assyriologie preiszugeben sein, und sogar auch dann nicht, wenn man sie mit der biblischen Instanz gegen die Aufrechterhaltung der betreffenden Königszahlen verstärkt, nämlich mit dem aus ihnen sich ergebenden Uralter des Propheten Jesaja. Allerdings müßte dieser, da er im letzten Jahre des Königs Usia, d. i. nach der Bibel 758 etwa 30 Jahre alt aufgetreten ist und erst mit der Katastrophe Sanheribs aus der Geschichte verschwindet, das ungewöhnliche Alter von fast 90 Jahren bei voller Geisteskraft erreicht haben, allein die Ungewöhnlichkeit schließt die Möglichkeit nicht aus. — Blicken wir in die Geschichte des siebenten Jahrhunderts hinein, so überraschen uns assyrische Synchronismen für die biblische Zeitrechnung auch hier. Ueber Hiskia's Nachfolger Manasse haben wir zwei Inschriften aus den letzten Zeiten des Bruders und Nachfolgers Sanheribs, des Esarhaddon oder „Assur-achn-iddin" und den ersten des letzten Sardanapal oder „Assur-ban-habal", welche ihn beide unter den tributpflichtigen Fürsten aufführen und deren zweite in Verbindung mit einer Inschrift über die Gefangennahme Necho's I. Schrader eine Handhabe zur Verteidigung der Geschichtlichkeit der assyrischen Gefangenschaft Manasse's in Babel gibt, während Maspero hier emancipationssüchtig diese aus Mistrauen gegen die Bücher der Chronik leugnet. Keilinschriftliche Beziehungen auf spätere Könige und Schicksale Juda's haben wir bis jetzt keine mehr, namentlich hat Nebukadnezar oder „Nabukudur-ussur" keinerlei Inschriften geschichtlichen Inhalts hinterlassen. Dagegen lassen die assyrischen Keilschriften auch noch auf die in der Bibel ignorirte Gestaltung Israels nach dem Fall Samaria's ein interessantes, von Maspero aber in die schale Phrase: „im israelitischen Königsschloß herrschte ein assyrischer Statthalter", eingefangenes Streiflicht fallen, indem sie einen Menahem von Samarien, der im Jahr 701 an Sanherib, und einen Abibaal, König von Samarien, der mit Manasse in den Jahren 681—673 an Esarhaddon Tribut zahlte, erwähnen. Da nun im Jahre 646 unter Sardanapal ein assyrischer Präfect von Samaria Eponym war, so muß in der Zwischenzeit das bisher von den

Assyrern tolerirte Reich eingezogen worden sein, und werden dabei, wie A. v. Gutschmid meint, die 65 Jahre bis zum Untergang Ephraims in Jes. 7, 8 ihr Ende erreicht haben. Diese zweite Katastrophe Samaria's wäre dann identisch mit der zweiten Wegführung der Einwohner unter Esarhaddon in Esra 4, 2, welche vermuthlich von dessen Sohn und späterem Mitregenten „Assurban-habal" oder Asnaphar in Esra 4, 10, ausgeführt worden ist. Die spätere Geschichte der Juden zeichnet Maspero nach Maßgabe der herkömmlichen Hülfsmittel in den herkömmlichen Conturen.

Werfen wir schließlich noch einen Blick auf das Verhältnis beider Werke zu der alttestamentlichen Religion, so behandeln sie dieselbe als gänzliche Nebensache und berühren sie deswegen nur flüchtig und oberflächlich. Brugsch streift nur die Bedeutung Mose's für sie mit den wenigen Worten: „Bei dem Lesen altägyptischer Inschriften über Sitte und Gottesfurcht wird man versucht zu glauben, daß der jüdische Gesetzgeber Moses seine Lehren nach den Vorbildern der ägyptischen Weisen zusammengestellt habe." Diese Ansicht über den Ursprung des Mosaismus ist nicht ohne Freunde geblieben. Max Büdinger z. B. hat in den Sitzungsberichten der Wiener Academie (Bd. 72 und 75) eine denselben Gedanken in den einschlägigen Einzelheiten durchführende langathmige Abhandlung über „Aegyptische Einwirkungen auf hebräische Culte" veröffentlicht. Getheilt wird sie gewissermaßen auch von Maspero, wenn dieser die Bundeslade, „etliche Ritualvorschriften und Ceremonien" auf ägyptische Muster zurückführt. Sein Urtheil über die hebräische Religion im ganzen aber geht dahin, daß sie trotz einiger unklaren Spuren von ursprünglichem Heidentum im „auffälligsten Gegensatz" zu den kananäischen, ägyptischen und chaldäischen Religionen, und zwar in dem des metaphysischen Theismus zu dem naturalistischen Pantheismus stehe. Dieser Theismus mit Jahve, der aber älter sei als Mose, sei anfänglich ein nationaler Monotheismus gewesen und erst allmählich (durch die Propheten?) zum universalen geworden. Mose's religiöse Organisation habe in einer theokratischen Constitution, beziehungsweise in der Vereinigung der zwölf Stämme zu einem Volk des unsichtbaren Königs Jahve, bestanden. Uebrigens reducire sich das, was man von

der ursprünglichen Gesetzgebung der Hebräer wisse und habe, fast auf nichts, Mose selbst könne man, wenn nicht der Form so doch dem Inhalt nach, höchstens die zehn Gebote und etwa eine kleine Zahl mitten unter späteren Gesetzen zerstreuter Vorschriften in den unter seinem Namen geschriebenen Büchern zuschreiben. Die Charakteristik der Propheten thut Maspero hier unselbständig ab mit einem Citat aus Nöldeke's „Alttestamentlicher Literatur", dessen Kern und Stern der Satz ist: „Nur der ist ein Prophet, welcher von sittlich-religiösen Gedanken und Empfindungen bewegt ist und im Dienste der Religion Israels steht." Man sieht: der fleißige Gelehrte hat sich die Mühe der Durchsicht der neuesten Aufstellungen der Linken unter den jüdischen und protestantischen Theologen nicht erspart, um auch nicht in einem Punkte seiner Aufgabe der Reconstruction des morgenländischen Altertums hinter den Forschungen des Tages zurückzubleiben. Daß er sich dabei die Selbständigkeit des Urtheils im ganzen gewahrt hat, beweist seine Isolirung der hebräischen Glaubensrichtung von den Nachbarreligionen und ihre Erhebung aus der Immanenz des Paganismus in die Transscendenz schon in vormosaischer Zeit, was trotz aller Leugnung der Offenbarung einen starken Zug nach rechts verräth. Ob er sich mit dieser specifischen Differenzirung den Beifall seiner Rathgeber erwerben werde, ist dem Referenten nicht außer Frage, da diese zwischen der hebräischen Religion und denen der verwandten Völker nur einen relativen oder auch gar keinen Unterschied, wie z. B. Goldziher, zugeben. Aber auch die Theologen der Rechten stimmen ihm vielleicht in dem Punkte nicht zu, daß Jahve schon vor Mose Volksgott gewesen sei, freilich vorerst so ziemlich auf einer Linie mit den andern Göttern, so daß Mose's ganzes Verdienst um ihn in seiner Umwandlung in „einen eifersüchtigen, exclusiven Gott" bestände, da das אַבִּיר in Exod. 3, 6 u. a. St., dessen collective Auffassung schwerlich durch Jes. 43, 27 gerechtfertigt wird, nach Nestle's ansprechender Darlegung Jahve zuerst nur als mosaischen Familien- oder levitischen Stammgott erscheinen läßt, was Ewald vielleicht allzu kühn schon aus dem Namen Jochebed geschlossen hat.

Beiden Werken sind Karten beigegeben. Die zwei von

von Unter- und Oberägypten bei Brugsch lassen in ihrer technischen Ausführung nichts, in ihrer scientifischen aber eine größere Fülle von alten und neuen Namen zu wünschen übrig. Die eine bei Maspero über den ganzen alten Orient ist zu klein, um mehr als Schülerbedürfnisse zu befriedigen.

Langenbrand, 10. Febr. 1878.
[im württembg. Schwarzwald]

Gustav Rösch.

Inhalt des Jahrganges 1878.

Erstes Heft.

Seite

Vorwort V

Abhandlungen.

1. Kleinert, Amos Comenius 7
2. Kawerau, Die Trauung 48
3. Kattenbusch, Kritische Studien zur Symbolik. (Erster Artikel) . 94

Gedanken und Bemerkungen.

1. Köstlin, Ein Beitrag zur Eschatologie der Reformatoren 125
2. Kolbe, Auslegung der Stelle Eph. 2, 19—22 135

Recensionen.

1. Budde, Beiträge zur Kritik des Buches Hiob; rec. von Smend . 153

Zweites Heft.

Abhandlungen.

1. Kattenbusch, Kritische Studien zur Symbolik. (Zweiter Artikel). 179
2. Braun, Die religiösen und sittlichen Anschauungen von Adam Smith 254

Gedanken und Bemerkungen.

1. Doedes, Ein Mandat Jesu Christi von Nikolaus Hermann . . . 303
2. Seidemann, Aus Spenglers Briefwechsel 314
3. König, Die Regeln des Pachomius 323

Recensionen.

1. Mezger, Geschichte der deutschen Bibelübersetzungen in der schweizerisch-reformirten Kirche von der Reformation bis zur Gegenwart; rec. von Schröder 341
2. Frensdorff, Die Massora Magna; rec. von Strack 354

Miscellen.

1. Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion für das Jahr 1877 373
2. Programm der Teyler'schen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem für das Jahr 1878 383

Drittes Heft.

Abhandlungen.

Seite
1. Schmidt, Ueber die Grenzen der Aufgabe eines Lebens Jesu . . 393
2. Goergens, Das alttestamentliche Ophir 458

Gedanken und Bemerkungen.

1. Kawerau, Luther und seine Beziehungen zu Servet 479
2. Diegel, Vergleichung der heutigen evangelischen Predigtweise mit der vor fünfzig Jahren 499
3. Rösch, Die drei Säulenapostel in der Geheimsprache des Thalmud. 516

Recensionen.

1. Wieseler, Die deutsche Nationalität der kleinasiatischen Galater; rec. von Hertzberg 525
2. Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter vom Ende des achten Jahrhunderts bis zum Anfange des vierzehnten; rec. von Ritschl 541

Viertes Heft.

Abhandlungen.

1. Goebel, Das Gleichnis Mark. 4, 26—29 565
2. Spitta, Ueber die persönlichen Notizen im zweiten Briefe an Timotheus 582
3. Schürer, Der Versammlungsort des großen Synedriums . . . 608
4. Trümpelmann, Socialismus und Socialreform. (Erster Artikel) 626

Gedanken und Bemerkungen.

1. Schmid, Robert Mayer, der große Förderer unserer heutigen wissenschaftlichen Welterkenntnis, seine wissenschaftliche Entdeckung und sein religiöser Standpunkt 677
2. Heppe, Der Pietist Gisbertus Voetius zu Utrecht 692
3. Seidemann, Je ein Brief von Amsdorf, Eck und Luther . . . 697

Recensionen.

1. Godet, Commentaire sur l'évangile de Saint Jean; rec. von Düsterdieck 711
2. Brugsch, Geschichte Aegyptens unter den Pharaonen, und Maspero, Geschichte der morgenländischen Völker im Altertum; rec. von Rösch 737

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.